



INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**RESPONSABILIDADE POLÍTICA: UM CONCEITO A PARTIR
DA OBRA DE HANNAH ARENDT**

Autora: Priscilla Normando

Brasília

2012

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**RESPONSABILIDADE POLÍTICA: UM CONCEITO A
PARTIR DA OBRA DE HANNAH ARENDT**

Autora: Priscilla Cavalcante Normando

Dissertação apresentada
em cumprimento às
exigências para obtenção
do título de Mestre em
Filosofia na Universidade
de Brasília.

Aprovada pelos membros da banca examinadora em 13/07/2012

Banca Examinadora:

Presidente: Profa. Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Prof. Dr. Gerson Brea

Brasília, Junho de 2012

FICHA CATALOGRÁFICA

NORMANDO, PRISCILLA

RESPONSABILIDADE POLÍTICA: UM CONCEITO A PARTIR DA OBRA DE HANNAH ARENDT
Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Instituto de Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

1. Teoria e Filosofia Política
2. Hannah Arendt
3. Responsabilidade Política
4. Comunidade

Referência Bibliográfica

NORMANDO, Priscilla. RESPONSABILIDADE POLÍTICA: UM CONCEITO A PARTIR DA OBRA DE HANNAH ARENDT. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**RESPONSABILIDADE POLÍTICA: UM CONCEITO A
PARTIR DA OBRA DE HANNAH ARENDT**

Autora: Priscilla Cavalcante Normando

Orientadora: Profa. Dra. Priscila Rufinoni (UnB)

Resumo

O presente texto estuda algumas ideias sobre a questão da *responsabilidade coletiva*, entendida como uma categoria política e uma espécie de categoria limítrofe entre a política e a ética. Em especial, são tratadas as argumentações e análises realizadas por Hannah Arendt a respeito do tema. Ao tratar de tal assunto a autora suscita as relações entre comunidade e responsabilidade, estabelecendo uma espécie de conceito de responsabilidade política: a responsabilidade coletiva e a responsabilidade com o que é coletivo. Dividida em três partes, a dissertação procura reconstruir as categorias elaboradas por Hannah Arendt e como elas fundamentam o conceito de responsabilidade coletiva como uma noção de dimensões políticas e não legal ou moral, o qual permeia o conjunto da obra arendtiana.

Palavras-chave: responsabilidade, política, Hannah Arendt, comunidade

AGRADECIMENTOS

À Deus por sua benção e proteção.

À todas as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para as reflexões e estudos apresentados neste texto.

À minha orientadora pela leitura atenta, referências e paciência em ler e revisar tantas vezes quantas foram necessárias essa dissertação.

Em especial, agradeço à Cristiane e ao Januário, pela compreensão e paciência.

Para *Crisina*, companheira e amada em todas as horas.

Para *Januário*, companheiro e amado em todas as horas.

SIGLAS DAS OBRAS DE HANNAH ARENDT

CH - A Condição Humana

CR – Crises da República

CP – Compreender

CR – Crises da República

DP – A dignidade da Política - Ensaios e Conferências

DR – Da Revolução

EJ – Eichmann em Jerusalém

EPF – Entre o Passado e o Futuro

HTS – Homens em Tempos Sombrios

LFK – Lições Sobre a Filosofia Política de Kant

OA – O Conceito de Amor em Santo Agostinho

OQP – O que é Política?

OT – Origens do Totalitarismo

PP – Promessa da Política

RH – Rahel

RJ – Responsabilidade e Julgamento – Ensaios

SR – Sobre a Revolução

SV – Sobre a Violência

VE – A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
-------------------	----------

1 – DA RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL À RESPONSABILIDADE COLETIVA

1.1 – O debate a respeito da responsabilidade coletiva: arendt comenta feinberg	6
1.1.1 – O argumento e as classificações de Joel Feinberg	8
1.1.2 – As considerações de Arendt	16
1.1.3 – Desdobramentos do debate e a obra de Hannah Arendt	21
1.2 – A responsabilidade – vertentes e entendimentos de uma mesma palavra	22
1.2.1 – Ética, Moral e Responsabilidade – Uma breve reconstrução histórica	24
1.2.2 – Virtude e Responsabilidade	24
1.2.3 – Utilidade e Responsabilidade	28
1.2.4 – Kant, Política E Responsabilidade	31
1.2.5 – Algumas perspectivas contemporâneas sobre a responsabilidade	35
1.2.5.1 – Responsabilidade moral e responsabilidade legal	36
1.2.5.2 – Irresponsabilidade, prudência e a relação entre iguais	39
1.2.5.3 – Pessoa moral do coletivo e responsabilidade pelo público	43
1.3 – Responsabilidade prospectiva e responsabilidade perspectiva	44

2 – O CONCEITO ARENDTIANO DE RESPONSABILIDADE E SUA ABERTURA À NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE POLÍTICA

2.1 – Responsabilidade: coletiva ou política ou vicária ou moral ou individual?	50
2.2 – Segredos e camuflagens: O Totalitarismo	53
2.3 – As massas: a ralé, a elite, o pária, o filisteu	60
2.4 – Irresponsáveis e responsáveis	64
2.5 – O Mundo	66
2.6 – O Mal	68
2.7 – Consciência	71
2.8 – Vontade	73
2.9 – Liberdade, leis e contratos	75
2.10 – Pensar, a profilaxia contra o mal	79

2.11 – Julgar e pensar	81
2.12 – Cuidado e responsabilidade pelo mundo	83
2.13 – Comunidade: senso, julgamento, culpa e moralidade	88
2.14 – De novo a responsabilidade	94

3 – RESPONSABILIDADE COLETIVA, RESPONSABILIDADE POLÍTICA: ALGUMAS QUESTÕES

3.1 – Hannah Arendt em <i>Little Rock</i>	99
3.2 – O casamento e o amor como responsabilidade	103

CONCLUSÃO

106

REFERÊNCIAS

112

INTRODUÇÃO

Até que ponto somos responsáveis pelo mundo, quando fomos expulsos dele?

Vilém Flusser

Seria a responsabilidade coletiva uma questão ética ou uma questão política? Seria a responsabilidade coletiva um limiar entre problemas morais e problemas políticos? Como definir quem, quando e como responsabilizar alguém em nome de um grupo, um grupo em nome das ações de alguém ou considerar um grupo como se fosse um só indivíduo? Para responder a essas questões, tomamos como tema a questão da responsabilidade coletiva em sua dimensão ética e, possível, dimensão política a partir dos debates realizados, das referências consideradas e do pensamento desenvolvido por Hannah Arendt ao longo de sua vida e obra.

Partimos do entendimento de que a responsabilidade é um conceito que abrange diversos significados e um antigo tema para a filosofia, o qual assumiu um sentido mais comum de ser a capacidade de agir de forma prudente e razoável com relação a obrigações e tarefas. Desde a filosofia grega é possível encontrar textos que falam direta ou indiretamente do agir com prudência e razoabilidade, como, por exemplo, na *República* de Platão ou na *Ética a Nicômacos* de Aristóteles. Textos que, por isso, falam em alguma medida de responsabilidade sob o ponto de vista do que é devido fazer e não do dever-ser, especialmente em relação à cidade (*polis*).

Esse sentido foi em parte perdido no desenvolvimento da filosofia na era cristã, na ética kantiana ou mesmo na defesa utilitarista da maximização do prazer e da minimização da dor, na medida em que a filosofia moral começou a entender os deveres como algo inerente ao indivíduo e não mais algo vinculado a seu papel em uma comunidade. No entanto, após a centralidade dada ao desenvolvimento do controle quase total sobre a vida por parte dos seres humanos e, por consequência, após os fenômenos totalitários do século XX, o tema se abriu para novos delineamentos e abordagens.

Para muitos pensadores, caberia a pergunta a respeito dos limites e da importância da responsabilidade enquanto algo não apenas individual, mas aplicável a coletividades. Sobre esses aspectos explica Dwight Furrow que assim o é “porque responsabilizamos os agentes

morais por suas ações e os louvamos ou culpamos, dependendo da avaliação que fazemos de suas ações” (2007, p. 17). Logo poderíamos formular a pergunta: se julgamos conjuntamente um ou mais agentes por que não assumir, coletivamente, a culpa pelas ações dos mesmos, especialmente se o que foi feito o foi em nome dessa mesma coletividade que julga?

Culpa coletiva. Seria esse o problema intrínseco à questão da responsabilidade em sua esfera coletiva ou comunitária?

Muitos filósofos analisaram a questão da responsabilidade coletiva, ou melhor, de se é possível auferir uma intenção coletiva para um ato. Segundo Smiley (2010), as conclusões de cada um são bastante divergentes e variadas quanto à forma de abordagem da questão, como à formulação da questão e quanto às respostas empreendidas. A noção de responsabilidade coletiva ou de uma responsabilidade compartilhada entre sujeitos de uma mesma comunidade se refere ao mesmo tempo a um problema ético/moral e também a um problema político. Moral, pois fala do envolvimento de agentes causadores de certo mal e suas intenções em relação a isso. Político, pois diz respeito à comunidade humana e suas formas de associação e formação. Consequentemente, para além da questão da pura culpa por fazer ou não fazer algo condenável, a responsabilidade diz respeito à questão dos limites da ação humana frente à própria comunidade em que está inserida, por opção ou por causalidade.

O problema da responsabilidade coletiva pode ser apontado no momento em que separamos a noção de responsabilidade da esfera da culpa, desta forma é possível ser responsável, mas não culpada por algo que já aconteceu. Para que exista a responsabilidade coletiva é preciso aceitar a possibilidade de algum tipo de intenção coletiva no processo de uma ação qualquer. Aceitando a intenção coletiva podemos dizer que membros de uma mesma coletividade seriam responsáveis pelas ações de outrem pertencentes à mesma comunidade. Tais assertivas levam a uma série de perguntas-chave atreladas, também, a pergunta principal formulada no primeiro parágrafo desta introdução:

É possível uma mente, senso ou sentido comum para uma coletividade/comunidade? Seria o senso comum balizador da ideia de uma intenção coletiva? Seria possível a responsabilidade coletiva ser uma categoria política, logo que para existir necessita da existência de uma comunidade? Em que medida realmente é necessária a intenção coletiva para aceitarmos e imputarmos responsabilidade a uma coletividade ou comunidade? Quais critérios seriam necessários para definir uma coletividade ou uma comunidade?

A presente dissertação trata dessas questões a partir da leitura dos argumentos e pressupostos presentes na obra da pensadora Hannah Arendt. Nascida em Hannover, em 1906, Arendt foi aluna de Jaspers e Heidegger, tornando-se uma pensadora vinculada aos métodos fenomenológicos e preocupada com as questões relativas ao tempo em que vivia. Judia, chega aos EUA fugindo dos regimes totalitários que se instalaram na Europa no início do século XX e dos “horrores” da Segunda Guerra Mundial. Essas experiências e o espanto que o fenômeno totalitário causou em todo o mundo, especialmente após o famoso julgamento de Nuremberg, serão o objeto de estudos da autora ao longo de quase toda a sua obra. Outro objeto foi o interesse por entender a república da qual ela se tornou cidadã, os Estados Unidos da América, país que a acolheu e que tinha problemas e modos de solucioná-los bem distintos dos velhos hábitos europeus. Dentre esses objetos está a própria estrutura da república, o processo de independência dos EUA em comparação à Revolução Francesa, o segregacionismo, as manifestações de desobediência civil.

É valioso ressaltar as influências que Arendt possui em sua obra, como a filosofia de Heidegger, a filosofia de Kant, a leitura dos autores da antiguidade como Cícero, a influência dos estudos sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, assim como o debate com os textos de Jaspers e a correspondência mantida com o autor. Tal ligação se reflete em conceitos que podem ser apontados como complementares e, muitas vezes, similares aos escritos por Arendt. É possível ainda apontar as influências da filosofia aristotélica, da leitura e da crítica aos autores utilitaristas e liberais, e, da abordagem realizada por seus contemporâneos, em especial Hans Jonas e o debate com Joel Feinberg a respeito da responsabilidade coletiva. Jonas foi um autor que dedicou sua obra a estudar as questões éticas antes e após o totalitarismo e a escrever sobre a ética da responsabilidade¹. Feinberg tornou-se famoso por seus escritos a respeito da filosofia do direito e da dimensão da responsabilidade para as leis e as coletividades.

Os fatos históricos foram grandes influenciadores da obra de Hannah Arendt, como é constatável em seus dois livros mais proeminentes, *Origens do Totalitarismo* e *A Condição*

¹ Essas não são todas as abordagens da questão tratada no texto, porém, foi necessário, por uma questão de escopo, deixar de fora um possível debate com a ética alteridade, especialmente a desenvolvida principalmente por Emmanuel Levinas, por exemplo.

Humana, assim como em seus estudos menos famosos e nos textos escritos para o público em geral. Assim, a obra arendtiana mostra contribuições fundamentais para a compreensão do mundo, a fabricação humana por excelência que existiria em qualquer lugar onde os seres humanos pudessem aportar e formar suas comunidades, conforme elabora a própria autora em *A Condição Humana*.

No conjunto da obra de Arendt surgem diversas categorias fundamentais, como a ação, o trabalho, a sociedade de massas, o totalitarismo, o *parvenu*, o pária, a revolução, a educação, a desobediência civil, o público, o privado, a natalidade, o mundo, a tecnologia, a comunidade e seu *sensus communis*, a discriminação, o preconceito, o racismo, a segregação, a revolução, a violência, o mal, a banalidade do mal, todos em função de sua principal preocupação, a política e as questões essa impõe ao pensamento e à filosofia. As relações entre ética e política, unidas à crítica ao conceito de moral, também podem ser vastamente encontradas em suas reflexões. Argumentaremos em favor de que a responsabilidade é uma noção presente em todo o conjunto da obra de Arendt e que suas perspectivas a respeito do tema ajudam a entender um conjunto de problemas que se colocam na sociedade contemporânea.

Hannah Arendt apresenta em sua obra conceitos e exemplos que podem ajudar a responder as questões colocadas ao tema da dissertação na medida em que, para ela, assumir responsabilidades é o pressuposto para que exista uma esfera pública e um mundo adequado e propício para o surgimento do *novo* e para a recepção dos *novos* que chegam a esse mesmo mundo, uma responsabilidade essencial para a ética da responsabilidade, conforme veremos no primeiro capítulo deste estudo. Pela via dessas considerações, o presente texto intenta delinear o papel da responsabilidade na obra de Hannah Arendt e qual seria sua contribuição para entendermos tal conceito perante as questões políticas.

A pensadora não abordou especificamente o tema responsabilidade em um livro sistematizado. Não obstante, desde sua tese de doutoramento, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, trata do tema sob seus aspectos éticos e políticos. Apenas nos anos 2000, quase trinta anos após a morte da autora, foi editado um livro com uma compilação de conferências e ensaios nos quais ela aborda direta e especificamente o tema da responsabilidade. Com destaque para o breve ensaio sobre a responsabilidade coletiva no qual a autora faz diretamente menção à ideia de responsabilidade política (RJ, 213). O opúsculo foi escrito para

um debate entre a autora, Joel Feinberg e Robert Paul Wolff durante simpósio da *American Philosophical Association* em Dezembro de 1968 (FEINBERG, 1968, p. 674).

A partir desses pressupostos e considerações, formulamos um estudo dividido em três capítulos independentes:

O primeiro capítulo inicia-se com a apresentação do debate entre Arendt e Feinberg quanto à questão da responsabilidade coletiva. Dele são suscitados os argumentos base para o restante do estudo. Em seguida propõe uma revisão do conceito de responsabilidade com a tentativa de atualizá-lo até os sistemas filosóficos contemporâneos, em especial o conceito de responsabilidade de Hans Jonas, passando antes pelos sistemas aristotélicos, dos conceitos de uso privado e uso público da razão em Kant, as questões propostas pelo utilitarismo e as questões e argumentos que se pode arrazoar a respeito da responsabilidade com base nesses autores. Perfazendo, dessa forma, o essencial arcabouço das discussões que Arendt fez sobre os conceitos de ética e política, assim como, sua relação com a culpa e a responsabilidade. Ao longo do texto são estabelecidas distinções a respeito dos tipos de responsabilidade, a compreensão geral que se tem sobre o tema, com especial destaque para a dimensão coletiva da responsabilidade.

No segundo capítulo, o texto apresenta um estudo sobre a obra de Hannah Arendt, investigando o conceito de responsabilidade formulado pela pensadora no texto exposto na primeira parte do primeiro capítulo da dissertação, assim como a compreensão e a solução que ela propõe para esses problemas ao longo de sua obra. Trata-se de uma exegese seguindo as linhas apresentadas por ela em *Responsabilidade Coletiva*. Podemos abordar de forma sistemática a presença da noção de responsabilidade e a abertura para sua dimensão política na obra da autora: delimitando a inscrição da responsabilidade coletiva e suas correlações com os conceitos desenvolvidos por Arendt.

O terceiro capítulo trata de interpretar, a partir da exegese realizada sobre a noção de responsabilidade presente na obra Arendt, a dimensão política da responsabilidade. Para tal utilizamos outro artigo, agora sobre a questão da segregação nos estados do sul dos Estados Unidos da América e suas consequências para a separação entre vida política, vida social e vida privada. Tornando possível apontar para um tipo de responsabilidade coletiva essencial na obra Arendtiana e propor que essa seria uma espécie de responsabilidade primeira e geradora das condições de existência da vida política, da vida privada e da vida social.

Assim, o texto procura abranger o contexto em que o conceito de responsabilidade aparece na obra arendtiana, sua formulação dentro do arcabouço conceitual da autora, ou seja, explica o que é a responsabilidade para Arendt e as dimensões políticas da responsabilidade a partir da análise de exemplos utilizados pela própria autora.

1 – DA RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL À RESPONSABILIDADE COLETIVA

1.1 – O Debate a respeito da Responsabilidade Coletiva: Arendt comenta Feinberg

Em Dezembro de 1968, a *Associação Americana de Filosofia* (*American Philosophical Association*) promoveu, em seu encontro anual, um debate a respeito da responsabilidade coletiva. Para a principal conferência foi convidado o filósofo do direito Joel Feinberg, o qual escreveu um texto de mesmo nome, publicado dias antes do encontro, no *Journal of Philosophy*. Hannah Arendt, juntamente com Robert Paul Wolff, foi convidada para debater os argumentos de Feinberg (FEINBERG, 1968, p. 674).

Para tal intento Arendt escreveu um breve ensaio, também com o nome de *Responsabilidade Coletiva* (ARENDT, 2006, p.213). No ensaio ela analisa os argumentos colocados por Feinberg assim como alguns dos exemplos expostos pelo autor para fundamentar e ilustrar suas ideias. Apesar de ter sido escrito para uma situação específica de debate e ser direcionado à contra argumentar e comentar o texto de outro pensador, o opúsculo arendtiano possui duas importantes características: espelha as reflexões de seu último livro, *A Vida do Espírito*, publicado postumamente e evidencia, de forma concisa, o conjunto dos argumentos de Arendt, desenvolvidos no restante de seus escritos. Portanto, a partir desse texto é possível retomar as principais ideias da pensadora e contextualizá-las com relação às perguntas que guiam o presente estudo.

Feinberg foi um filósofo estadunidense, nascido em 1926 e falecido em 2004, que dedicou sua obra ao pensamento liberal e a Filosofia do Direito. Desenvolveu seu trabalho a partir de três temas fundamentais: a natureza e o escopo da responsabilidade individual, a natureza e o valor dos direitos, o direito de coerção do Estado sobre os individuais – tanto de pessoas físicas quanto de pessoas jurídicas. Seu trabalho mais importante foi *The Moral Limits of the Criminal Law* (COLEMAN, 2005). Podemos afirmar então que Arendt, ao construir o ensaio sobre a responsabilidade coletiva, discutia argumentos liberais, os quais

entendem a prerrogativa individual do sujeito como anterior à prerrogativa e à constituição da comunidade¹.

1.1.1 – O argumento e as classificações de Joel Feinberg

Em seu ensaio Feinberg apresenta quatro subclassificações para a responsabilidade coletiva. A primeira diz respeito à possibilidade de grupos inteiros serem responsabilizados mesmo que apenas um de seus membros tenha cometido um erro. A segunda diz respeito à possibilidade de um grupo ser responsabilizado por ter contribuído parcialmente com um erro. A terceira diz respeito à possibilidade de cada grupo possuir o mesmo grau de culpa no erro cometido. A quarta diz respeito à hipótese de mesmo que ninguém no grupo tenha cometido o erro, todos serão responsabilizados.

Antes de detalhar as subclassificações e expor os exemplos do filósofo, cabe lembrar que o ponto de vista sobre a responsabilidade apresentado por ele tem por perspectiva o direito civil e o direito penal, muito mais do que a perspectiva para questões políticas. Retomemos as subclassificações. O sujeito deve ter causado um dano para ser punido ou sancionado a reparar os agravos causados a uma vítima. Essa é a chave da argumentação de Feinberg: responsabilidade existe apenas se existiu causação por parte do sujeito responsabilizado.

Finally, if the harmful outcome was truly "his fault," the requisite causal connection must have been directly between the faulty aspect of his conduct and the outcome. It is not sufficient to have caused harm and to have been at fault if the fault was irrelevant to the causing. We can use the expression 'contributory fault' to refer compendiously to these three

¹ Falarei sobre esse tipo de argumentação no item sobre utilitarismo colocado na segunda parte do primeiro capítulo. Porém, é importante ressaltar que essa é uma ideia defendida por Bentham desde a primeira formulação sobre o utilitarismo, no qual ele inscreve a comunidade como compreendendo o conjunto de indivíduos que a compõe.

conditions. Thus, in the standard case of responsibility for harm, there can be no liability with-out contributory fault². (FEINBERG, 1968, p.674)

Portanto, a ideia de punição justa é muito mais forte que a ideia de cuidado com o outro e com a comunidade, as quais serão pressupostas nos argumentos apresentados por Arendt. Trata-se de uma diferença fundamental que ecoa nas colocações da autora. Colocações essas quase sempre centradas na quarta subclassificação: a da responsabilidade atribuída a sujeitos não agentes do dano. Também denominada pelos dois autores como responsabilidade vicária.

A quarta subclassificação é a mais polêmica de todas, não exatamente pela argumentação apresentada por Feinberg, mas por dizer respeito ao conceito de vicário. Ou seja, prescrever que os erros do passado podem ser visitados nas gerações futuras de uma mesma coletividade. O caso das mais variadas cotas que temos nas sociedades contemporâneas se encaixa nessa subclassificação, pois são tentativas de haver erros cometidos pelos ancestrais de uma comunidade, não pelos membros que vivem nela no presente.

Voltemos à primeira subclassificação. Nela um grupo inteiro é responsabilizado pelas ações de um ou vários de seus atuais membros. Segundo Feinberg para que isso ocorra é necessário um alto grau de solidariedade entre os membros do grupo, o que possui poucas possibilidades de acontecer no mundo ocidental, pois são contrárias aos ideais liberais de responsabilidade individual e autonomia típicos da sociedade capitalista. A punição nesse caso seria algo altamente injusta do ponto de vista ocidental. Feinberg diz que não há nexo de causalidade entre a individualidade e a autonomia do sujeito e o ato praticado. Apenas se entendermos que não há autonomia entre membros de uma mesma comunidade será possível entender como justa uma responsabilização do primeiro tipo. Para que esse arranjo tivesse

² “Finalmente, se o resultado danoso era verdadeiramente "sua culpa", a conexão causal necessária deve ter acontecido diretamente entre o aspecto defeituoso da conduta e o seu resultado. Não é suficiente ter causado danos e ter falhado se a falha foi irrelevante como causa. Podemos usar a expressão "culpa contributiva" para nos referir a essas três condições elencadas. Assim, nos padrões de responsabilidade por danos, não pode haver responsabilidade sem haver culpa contributiva”. (Tradução nossa.)

efetividade, a coesão social deveria ser alta, algo que não acontece nas sociedades industriais de fundo liberal, salvo em alguns casos como na hierarquia militar ou no caso da atuação de empresas de seguro e fiança.

A military *hierarchy* is an example of the essential dependency of an institution upon what is in effect a system of unidirectional vicarious liability. Another form of vicarious liability derives from the relation of *suretyship*. A bonding company may insure an employer against the dishonesty of a new employee. If the employee commits embezzlement and makes his escape, the fault (guilt), agency, and causation all belong to the employee, but the liability to make good the losses is the innocent surety's³. (Feinberg, 1968, p.675)

As punições para todo um grupo em nome da atitude de apenas um de seus companheiros é bastante utilizada no militarismo justamente para suscitar no grupo o sentimento de unicidade e solidariedade típico de soldados. No caso das empresas seguradoras elas assumem a responsabilidade do empregado, mas mediante pagamento de apólice destinada para tal fim. Segundo Feinberg ainda assim é uma substituição da responsabilidade por um grupo (corporativo) em nome das falhas de um indivíduo.

A segunda subclassificação é contraditória em relação à primeira: nesse caso todos os contribuintes para o ato são responsabilizados, em diferentes graus, conforme tenham participação no dano; os não participantes do ato não arcarão com nenhuma consequência ou terão de cumprir qualquer reparação. A falha moral é comum, mas alguns acabam contribuindo mais para o dano decorrente dela. Uma questão de sorte e acaso como no caso de dirigir embriagado. Feinberg argumenta que a maioria das pessoas costuma dirigir após beber, porém apenas alguns têm o azar de causar agravos a terceiros quando o fazem (FEINBERG, 1968, p. 676).

³ A hierarquia militar é um exemplo da dependência essencial de uma instituição sobre o que está em vigor em um sistema de responsabilidade vicária unidirecional. Outra forma de responsabilidade vicária deriva da relação de fiança. Uma empresa de seguros pode garantir o empregador contra a desonestidade de um novo funcionário. Se o empregado comete fraude e foge, a falha (culpa), o agenciamento e o nexos causal pertencem ao empregado, mas a obrigação de reparar o prejuízo é a garantia do inocente. (Tradução nossa.)

Interessante notar que no primeiro grupo a punição assume um peso maior que a questão moral e o contrário ocorre no segundo grupo de subclassificação, mesmo que a falha moral seja compartilhada, conseguimos estabelecer graus entre o risco assumido e o dano causado, cabendo, então, a cada um apenas sua própria parcela de culpa: multa, processo penal ou processo civil. Uma forma de responsabilidade distributiva, porém distinta do entendimento aristotélico⁴ de que todos são responsáveis pelo desenvolvimento das próprias virtudes e das virtudes dos outros cidadãos.

A terceira subclassificação é o contrário da primeira, cada indivíduo possui a sua própria parcela e ninguém divide responsabilidade, nem moral, nem penal, pelas ações de outrem da comunidade. Nessa classificação Feinberg foca sua argumentação nos grupos não formais, como agremiações, equipes; e, nos aglomerados. Esses possuem como característica a relativa liberdade de adesão que cada indivíduo tem com relação ao grupo, sendo possível entrar e sair dele com grande facilidade. Contribuir para o grupo não significa distribuir responsabilidades de maneira igual e unívoca entre todos, portanto apenas aquele que realmente cometeu o ato deve ser responsabilizado.

Para ilustrar seu argumento, Feinberg compara as relações de vizinhança nos períodos pré-industrialização e nos períodos pós-industrialização:

It is more difficult now to keep a watchful eye on our neighbors since we no longer spend the better part of everyday working in adjacent fields with them. Moreover, we no longer impose a duty on all citizens to raise the hue and cry upon discovery of a crime, drop their work, arm themselves, and join the hunt, on pain of penalty to their whole surety group. Now, we say that detection and pursuit of criminals is the policeman's job. He gets paid for it, not us; and he is much more able to do it well. Besides, we all have other things to do⁵. (FEINBERG, 1968, p.677)

⁴ Essa questão será aprofundada na segunda parte desse capítulo, item intitulado Responsabilidade e virtude aristotélica.

⁵ Atualmente é mais difícil manter um olhar atento sobre os nossos vizinhos, uma vez que já não passamos a maior parte do dia trabalhando em campos adjacentes aos deles. Além disso, já não impomos um imposto sobre todos os cidadãos para levantar o clamor após a descoberta de um crime, deixar o trabalho, se armar, e juntar-se a caça, sob pena de multa para todo o seu grupo. Agora, dizemos que detecção e perseguição de criminosos é trabalho de policial. Ele é pago para isso, e não

Em suma, “*cuidamos das nossas vidas*”, pagamos os nossos impostos e delegamos às autoridades competentes ou a pessoas mais aptas ao trabalho de vigiar e punir os outros. O máximo de responsabilidade aqui é a responsabilidade de não causar danos a outrem como Feinberg ressalta ao citar como a lei adverte sem proibir a respeito de atividades perigosas, como soltar fogos de artifício ou trabalhar com soldas. (FEINBERG, 1968, p.674)

Feinberg demonstra um grande apreço a esse terceiro arranjo, defendendo que assim é possível saber da contribuição de cada um para certo dano e para a ordem social, sem dar a chance que qualquer responsabilização sobrecaia em alguém que nada teve com as ações praticadas por outros, seja no passado, seja no presente, seja no futuro. Mesmo no caso de um assalto é possível atribuir, segundo esse entendimento da responsabilidade coletiva, para todas as pessoas partícipes do crime seu grau de culpa.

Suppose C and D plan a bank robbery, present their plan to a respected friend A, receive his encouragement, borrow weapons from B for the purpose, hire E as getaway driver, and then execute the plan. Pursued by the police, they are forced to leave their escape route and take refuge at the farm of E's kindly uncle F. F congratulates them, entertains them hospitably, and sends them on their way with his blessing. F's neighbor G learns of all this, disapproves, but does nothing. Another neighbor, H, learns of it, but is bribed into silence. On these facts, A, B, C, D, E, and F are all guilty of the bank robbery, C and D as perpetrators, A and B as inciters, E as an abet-tor, F as a protector. G is guilty of the misdemeanor called "misprision of felony," and H of the misdemeanor called "compounding a felony." On the other hand, if J, an old acquaintance of C and D, sees them about to enter the bank, notices suspicious bulges in their pockets, surmises that they are up to no good, yet does nothing out of simple reluctance to "get involved," he is not legally guilty. Yet he is certainly subject to blame; and, as moralists, we might decide this marginal case differently from the lawyers, and brand him a kind of "moral accessory" before the fact, "morally guilty," though to a lesser degree than the others. We can afford to have stricter standards of culpability than the lawyers since no formal punishment will follow as a result of our verdicts, and we don't have to worry about procedural complexities⁶. (FEINBERG, 1968)

nós, e ele é muito mais capaz de fazê-lo bem. Além disso, todos nós temos outras coisas para fazer. (Tradução nossa.)

⁶ Suponha que C e D planejam um assalto a banco, apresentam o seu plano para um respeitado amigo A, que dá seu encorajamento, emprestam armas de B para o feito, contratam E como motorista de fuga, e, em seguida, executam o plano. Perseguidos pela polícia, eles são forçados a deixar a sua rota

Assim, o problema da responsabilidade coletiva passa a ser um problema da soma das responsabilidades de todos os indivíduos partícipes do grupo, porém com a necessidade de um procedimento que atribua a cada um seu papel nas ações impetradas pelo mesmo grupo. Mas, e quando não é possível auferir exatamente o papel de cada um? Quando as injúrias são constantes e socialmente difundidas como nos casos de segregação e discriminação? Quando a negligência parece ter sido de todo um grupo de forma uníssona? Quando parece que um grupo, por uma determinada situação, se coloca no mesmo patamar de responsabilidade, mesmo que alguns o sejam por ação e outros por omissão?

Para responder a essas questões e as questões relativas a danos iniciados no passado e continuados no presente, Feinberg formula a quarta subclassificação. Trata-se de um arranjo que tenta abranger as questões relativas às ações de coletivos para as quais não é possível atribuir a cada indivíduo a sua própria parcela de culpa (responsabilidade distributiva), pois de fato não cometeram ato danoso algum. Neste caso o registro da argumentação de Feinberg vai para a noção de responsabilidade moral do grupo inteiro. Quando não é possível fazer qualquer distinção e saber quem realmente praticou o dano, ou se o causador ou os causadores já não estão mais presentes para assumir a responsabilidade e reparar os danos causados por suas ações ou serem punidos pelas mesmas, o grupo inteiro assume a responsabilidade sobre os agravos causados. São casos tipicamente vicários, que abrangem a ação de governos

de fuga e se refugiar na fazenda do tio bondoso de E, F. F congratula-os, entretém-los, e os despede com sua bênção. O vizinho de F, G descobre tudo, desaprova, mas não faz nada. Outro vizinho, H, descobre, mas é subornado. Em relação a estes fatos, A, B, C, D, E e F são todos culpados do assalto a banco, C e D como autores, A e B como instigadores, E como um instigador, F como um protetor. G é culpado do delito chamado de "prisão *mis* de crime", e H da contravenção denominada "cumplicidade em um crime". "Por outro lado, se J, o velho conhecido de C e D, se vê prestes a entrar no banco, percebe protuberâncias suspeitas em seus bolsos, supõe os atos que praticarão, mas não faz nada fora da relutância simples de "pegar envolvidos", ele não é legalmente culpado. No entanto, ele é certamente sujeito a culpa, e, como moralistas, podemos decidir neste caso marginal diferentemente dos advogados, ele está marcado com uma espécie de "acessório moral" antes do fato, "moralmente culpado", embora em menor grau do que os outros. Nós podemos nos dar ao luxo de ter normas mais rigorosas de culpabilidade que os advogados já que nenhuma punição formal se seguirá como resultado de nossas sentenças, e não temos que nos preocupar com complexidades processuais.

anteriores, como a questão da culpa alemã quanto ao regime nazista ou as declarações de Napoleão ao assumir o governo francês após o regime de Robespierre, à questão negra nos países americanos que funcionaram sob o sistema escravista, os problemas causados por proibições não mais consideradas tabus em uma sociedade, as questões relativas ao uso de tecnologias danosas, os crimes de guerra, os problemas causados pela ação de organizações formais, dentre outras.

Apesar da forte ênfase na questão política envolvida na quarta classificação, Feinberg (1968) opta por analisar esse grupo de responsabilidade pela via de um trivial exemplo de afogamento em uma praia onde estava um grupo de exímios nadadores, mas que nada fizeram para proceder ao salvamento. Feinberg faz uma série de argumentações sobre a não possibilidade de culpar o grupo, pois como estavam todos nas mesmas condições para salvar o banhista poderiam acabar não o salvando por concorrerem na hora da corrida para o salvamento. O que seria aparente negligência, teria sido, na verdade, zelo para não prejudicar mais pessoas ao tomar certa medida: caso todos corressem na mesma direção, mais pessoas poderiam se machucar, em vez de apenas uma se afogar.

O autor estende esse argumento às questões da segregação no sul dos Estados Unidos e também as questões relativas à culpa no regime nazista. Acrescentando que pedir para que alguém se ponha em risco em nome de uma coletividade é um heroísmo e que heroísmos não devem ser esperados. Uma pessoa não pode ser considerada culpada apenas por fazer parte de uma coletividade que oprime e agride outra: para que isso ocorra é necessária uma ação objetiva de injúria. Como no caso do regime segregacionista no sul dos EUA. Onde, por exemplo, aconteciam linchamentos e “toda” a população branca parecia concordar com isso (FEINBERG, 1968).

Feinberg pergunta o que faria um branco que não concordasse com isso? Seria ele também culpado por todos os linchamentos? Para responder a isso, ele usa a noção de simpatia e como exemplo suplementar, a simpatia entre grupos, no caso dos EUA, dos grupos de brancos com seus ancestrais escravistas e dos grupos de negros com seus ancestrais escravos e compara a questão a certo sentimento de simpatia ou imaginação simpática:

I think this account helps explain some puzzling variations. It is natural, for example, that an American Negro should feel solidarity with all other Negroes and speak of what has been done to "the black man" by "the white man" and what the moral relations between "the" black man (all black men) and "the" white man (all white men) ought to be. But I, for one, am quite

incapable of feeling the same kind of solidarity with all white men, a motley group of one billion persons who are in my mind no more an "organization" than is the entire human race as such. I certainly feel no bonds to seventeenth-century slave traders analogous to those ties of identification an American Negro must naturally feel with the captured slaves. Precisely because of this failure of imagination, I can feel no shame on *their* behalf. Similarly, a European, appalled by American foreign policy, will feel anger or despair, but not vicarious shame unless he has some sentimental attachment to the United States. An American with similar views will be ashamed of his country. Indeed, one cannot be intensely ashamed of one's country unless one also loves it⁷. (FEINBERG, 1968, p.675)

O pensador apela para questão do sentimento como o motor para a possibilidade de existência da responsabilidade coletiva de sua quarta classificação, ou seja, para a existência de uma responsabilidade vicária. Feinberg desvincula a responsabilidade da ideia de obrigação e afirma que ela também não é uma questão de beneficência, mas de assumir ações realizadas no passado por outrem para si e arcar com suas consequências (YOUNG, 2004, p. 365). No entanto, Feinberg procura desvincular a responsabilidade indireta dos sujeitos, ou seja, que eles sejam obrigados a arcar com a culpa dos outros. Nesse aspecto fica claro que para ele a responsabilidade está estritamente vinculada à culpa por uma ação e não a uma obrigação. A responsabilidade moral é mais justa quando entendida como vinculada ao sujeito e dá fundamento à responsabilidade penal e civil. Não podemos dizer que Feinberg tenha argumentado em direção a uma responsabilidade política, pelo contrário, argumentou que essa

⁷ Eu penso que essa consideração ajuda a explicar algumas variações enigmáticas. É natural, por exemplo, que um negro americano deva sentir solidariedade com todos os outros negros e falar do que tem sido feito para o "homem negro" pelo "homem branco" e que as relações morais devem ser entre "o" homem negro (todos os homens negros) e "o" homem branco (todos os homens brancos). Mas eu, por exemplo, sou completamente incapaz de sentir o mesmo tipo de solidariedade para com todos os homens brancos, um grupo heterogêneo de um bilhão de pessoas que estão em minha mente não mais a "organização" que é toda a raça humana como tal. Eu certamente não me sinto vinculado aos comerciantes de escravos do século XVII análogos aos laços de identificação um negro americano deve, naturalmente, sentir com os escravos capturados. Precisamente por causa desta falta de imaginação, não posso sentir alguma vergonha em seu nome. Da mesma forma, um europeu, revoltado com a política externa americana, vai sentir raiva ou desespero, mas não uma vergonha vicária, a menos ele tenha algum apego sentimental para com os Estados Unidos. Um americano com opiniões semelhantes vai se envergonhar de seu país. Na verdade, pode não sentir intensamente vergonha de seu país, a menos que o ame. (Tradução nossa.)

só seria possível caso certo sentimento de culpa vicária estivesse imbuído em cada sujeito da coletividade. Portanto, o autor faz a separação entre culpa e responsabilidade de maneira parcial, algo que Arendt aprofunda e torna radical em seus comentários aos argumentos de Feinberg.

1.1.2 – As considerações de Arendt

O ensaio em resposta as considerações de Feinberg encontra-se na obra póstuma *Responsabilidade e Julgamento*, editada em inglês por Jerome Kohn em 2000 e traduzida e publicada no Brasil em 2004. O livro é uma coletânea de ensaios e artigos extraídos de conferências, cursos, palestras, textos encomendados por revistas e pronunciamentos proferidos por Arendt durante os anos de 1960 até meados da década de 1970. Segundo Guerra (2009, p.5) são escritos que mantêm, direta ou indiretamente, relação com as últimas reflexões da autora em *A vida do espírito*. Nestes textos, Arendt ocupa-se com a questão da moralidade – na sua origem latina, ou ética, na sua origem grega –, da responsabilidade e do que considera as atividades privadas fundamentais da condição humana: pensar, querer e julgar. Arendt preocupa-se não apenas com a incapacidade de pensar, mas também com a recusa dos indivíduos em assumir responsabilidades pessoais e políticas pela própria conduta. Nesta seção nos restringiremos ao ensaio *Responsabilidade Coletiva*, no segundo e no terceiro capítulos da dissertação estão expostos e comentados outros textos da mesma coletânea.

Arendt inicia sua explanação com as suas concordâncias quanto ao texto de Feinberg: “sua firme distinção entre culpa e responsabilidade” (RJ, 213). Cita um trecho em que o pensador afirma não ser possível a existência de uma culpa vicária e desconsidera a argumentação⁸ do mesmo em torno da impossibilidade de condenação por culpa vicária, ou

⁸ De fato, caso leitor leia apenas os comentários de Arendt terá a impressão de que Feinberg defende a total separação entre culpa e responsabilidade e, ainda, que defende que a responsabilidade vicária é a mais justa de todas as formas de responsabilização.

seja, não seria possível uma responsabilização vicária. E complementa, discordando da argumentação geral proposta por Feinberg:

Em outras palavras, há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas. Esse é um ponto importante, digno de ser apontado em voz alta e clara num momento em que tantos bons liberais brancos confessam ter sentimentos de culpa com respeito à questão negra. (RJ, 213)

Em seguida a autora compara a questão da culpa dos liberais com a culpa alemã do pós-segunda guerra mundial, ocasião em que toda a população alemã assumiu para si a culpa, a condenação dos que haviam ativamente perpetrado as ações nazistas. Assim, a autora concorda com a diferenciação entre culpa e responsabilidade e, ainda, com a noção de que a punição deve ser dada aos culpados. Isso tanto para a condenação moral quanto para a condenação penal.

E como os sentimentos de culpa, *mens rea* ou má consciência, o estar ciente de fazer o mal, desempenham um papel tão importante em nosso julgamento legal e moral, talvez seja prudente abster-se dessas declarações metafóricas que, se tomadas ao pé da letra, só podem levar a uma sentimentalidade falsa em que todas as questões reais são obscurecidas. (RJ, 214)

A partir dessa afirmação Arendt coloca suas discordâncias, em especial, quanto à teoria de Feinberg com relação à necessidade de simpatia: “identificação simpática” ou imaginação sensível. Referindo-se claramente ao exemplo das diferenças entre homens brancos simpatizarem com escravistas e homens negros simpatizarem com escravos. Ela propõe que esse tipo de imaginação poderia gerar um sentimento de culpa vicária e alerta para a discordância do próprio Feinberg quanto à existência e os malefícios desse tipo de sentimentos. Para a pensadora, trata-se de uma inversão pouco aceitável, quando a simpatia é para com os malfeitores e não para com os injuriados. Reparar danos seria manter empatia pelos injuriados.

Para Arendt, Feinberg deixa de lado as dimensões políticas da responsabilidade coletiva e os dilemas políticos que lhes dão conteúdo. Não necessariamente ele omite a questão, mas procura discuti-las pela via da dimensão legal e da dimensão moral. O que seria uma falha de distinção, pois segundo ela, tais questões podem não seguir ou caber em

procedimentos morais e legais normalmente utilizados, aliás, tendem a não seguir padrões. Ainda, argumenta que nem sempre os padrões morais são mais rigorosos que os padrões legais e dá como exemplo a aceitação do jogo (ARENDT, 2006, p. 215).

Aumentando a força de seus argumentos em favor da diferença entre responsabilidade moral e responsabilidade coletiva, Arendt afirma concordar com Feinberg sobre a necessidade de a culpa pertencer apenas a quem cometeu um delito e que o julgamento deve ser feito apenas para essa mesma pessoa. Desta forma ela acede com a invalidade do primeiro grupo de subclassificações propostas por Feinberg. Porém, dificilmente Arendt concordaria que se trata de um caso de responsabilidade vicária, mas de uma responsabilidade coletiva mal aplicada. Retomando a polêmica do caso Eichmann e o argumento desenvolvido para a terceira subclassificação de Feinberg, ela afirma que:

... se a pessoa está por acaso envolvida num empreendimento comum, como no caso do crime organizado, o que deve ser julgado é ainda essa mesma pessoa, o grau da sua participação, seu papel específico e assim por diante, e não o grupo. O fato de ser membro só desempenha um papel na medida em que torna mais provável o fato de ela ter cometido um crime; e isso, em princípio, não é diferente da má reputação ou de ter uma ficha criminal. Se o réu era membro da máfia, membro da SS ou de alguma outra organização criminosa ou política, assegurando-nos ter sido mero dente na engrenagem, que agia apenas por ordens superiores e fazia o que qualquer outro teria igualmente feito, no momento em que ele aparece num Tribunal de Justiça, ele aparece como uma pessoa e é julgado de acordo com o que fez. Cabe à grandeza dos procedimentos do tribunal que até um dente de engrenagem possa se tornar uma pessoa de novo. E o mesmo parece verdade até num grau mais elevado para o julgamento moral, para o qual a desculpa não é tão impositiva quanto nos procedimentos legais. Não é um caso de responsabilidade, mas de culpa. (RJ, 216)

Para a pensadora a questão é justamente o fato de que uma pessoa pode ser culpada sendo responsável, ou seja, simplesmente cumprindo as suas obrigações; ou ainda, reparando os danos causados pelos atos de outrem. Nesse aspecto ela supõe certa identidade entre responsabilidade e obrigação, caso o cumprimento de uma obrigação seja realizado sem pensar nas consequências. Com isso ela distingue a questão vicária da necessidade de estabelecer graus de culpa ou da visão de Feinberg em entender os nadadores presentes em uma praia como uma coletividade. Assim como os sulistas americanos que praticavam linchamentos contra negros não poderem ser considerados pelo ponto de vista de uma coletividade e tão pouco do ponto de vista vicário. Arendt esclarece a questão ao falar sobre o que é responsabilidade coletiva:

Ainda seguindo o argumento do senhor Feinberg, diria que duas condições têm de estar presentes para a responsabilidade coletiva: devo ser considerado responsável por algo que não fiz, e a razão para a minha responsabilidade deve ser o fato de eu pertencer a um grupo (um coletivo), o que nenhum ato voluntário meu pode dissolver, isto é, o meu pertencer ao grupo é completamente diferente de uma parceria de negócios que posso dissolver quando quiser. (...) Esse tipo de responsabilidade, na minha opinião, é sempre política, quer apareça na forma mais antiga em que toda uma comunidade assume a responsabilidade por qualquer ato de qualquer de seus membros, quer no caso de uma comunidade ser considerada responsável pelo que foi feito em seu nome. O último caso tem, é claro, mais interesse para nós, porque se aplica, para o bem e para o mal, a todas as comunidades políticas, e não apenas ao governo representativo. (ARENDT, 2006, p. 217)

Ao afirmar a necessidade de um vínculo forte e dificilmente quebrável com a coletividade, a autora a identifica outro conceito importante para sua obra: a comunidade. Na argumentação desenvolvida pela pensadora coletividade e comunidade se tornam termos sinônimos. Ela assume contraposição ao argumento de que não há comunidade passível de vicariedade como no primeiro e no quarto grupo de subclassificações, ou seja, é possível que sejamos responsabilizados por atos dos outros no presente, no passado e no futuro, desde que façamos parte de uma comunidade.

Arendt afirma que a comunidade política já nos imputa a participação em uma comunidade, uma comunidade política. Nascer já nos faz herdar os efeitos das ações de nossos pais, seja para colher os louros ou para reparar os danos. Tentar escapar da comunidade tem duas consequências: trocá-la por outras ou ser pária. Na visão Arendt apenas trocar o tipo de responsabilidade incorre no risco de agravar os próprios problemas.

É verdade que o século XX criou uma categoria de homens que são verdadeiramente párias, que não pertenciam a nenhuma comunidade internacionalmente reconhecível, os refugiados e sem pátria, que na realidade não podem ser considerados politicamente responsáveis por nada. Em termos políticos, independentemente de seu grupo ou caráter individual, eles são absolutamente inocentes; e é precisamente essa inocência absoluta que os condena a uma posição alheia, por assim dizer, à humanidade como um todo. Se houvesse uma culpa coletiva, isto é, vicária, esse seria o caso de uma inocência coletiva, isto é, vicária. Na verdade, eles são os únicos totalmente não responsáveis; e apesar de pensarmos em geral na responsabilidade, especialmente na responsabilidade coletiva, como uma carga e até como um tipo de punição, acho que se pode mostrar que o preço pago pela não-responsabilidade coletiva é consideravelmente elevado.

Assim, a coletividade de fato, para fins de responsabilidade vicária, seria a comunidade política e essa é inevitável aos humanos. Sendo a responsabilidade coletiva inerente à política e a responsabilidade individual concernente a questões morais e legais, Arendt, em seu ensaio, estabelece uma linha divisória entre esses dois tipos em vez de tentar dividir a responsabilidade coletiva em subgrupos e aproximá-los da responsabilidade individual ou de tentar conceber formas de punir coletivamente ou individualmente erros que foram cometidos em nome de uma coletividade, por uma coletividade, pelos ancestrais de uma coletividade ou por um sujeito pertencente a uma coletividade.

No restante de seu texto, Arendt procura explicar o que fundamenta a sua distinção entre uma e outra responsabilidade a partir da ideia de que a ética pertencia à questão do cuidado com o mundo, ou seja, não interessava aos antigos se o sujeito era bom ou não, mas sim se sua conduta era boa para o mundo. A vinculação da moralidade ao indivíduo e às instituições só surgiu, segundo Arendt, com o advento do cristianismo. Então, a ideia de moral deu ao sujeito a necessidade espiar pecados e não de conduzir-se em torno do bem comum, conforme Feinberg afirma em seu exemplo sobre de quem seria a tarefa de vigiar os vizinhos.

De qualquer forma é uma questão de ordem do mundo, estabelecida pelos humanos desde os mitos até às instituições como um Tribunal de Justiça. No caso específico da responsabilidade vicária, Arendt aponta para várias situações em que a responsabilidade recai sobre quem não praticou diretamente os atos danosos: a forma de governo de um país, aquelas pessoas que optaram por não se envolver com questões relativas à política, a liberdade em relação à política, normalmente ferida nas ditaduras do século XX, em especial em sua vertente totalitária; e na desobediência civil, momento em que a consciência sobrepõe às instituições da república, como no caso das manifestações contrárias à guerra do Vietnam ou as pessoas negras que se negavam a cumprir leis segregacionistas no sul dos EUA.

1.1.3 – Desdobramentos do debate e a obra de Hannah Arendt

Uma pergunta imediata para as assertivas arendtianas seria a de que a responsabilidade, independente da dimensão abordada, não pertenceria ao escopo da ética e

da filosofia moral? A resposta a esse questionamento pode ser encontrada no escopo da obra de Arendt. Assim, é possível apontar dois desdobramentos para o debate exposto nas seções anteriores.

O primeiro diz respeito às relações entre responsabilidade individual e responsabilidade coletiva dentro da tradição ocidental. Como a construção do conceito de responsabilidade foi feita em momentos importantes da história do pensamento ocidental: nas formulações aristotélicas, nas formulações utilitaristas, nas formulações kantianas e nos argumentos deontológicos contemporâneos? Esse questionamento esclarece os pontos de Feinberg e ajuda a compreender os comentários e os contra-argumentos de Arendt, logo que apresenta o contexto do debate.

O segundo diz respeito ao fundamento da responsabilidade coletiva enquanto responsabilidade política na obra arendtiana. Para o desenvolvimento do segundo é necessário falar brevemente do primeiro, especialmente na reconstrução das bases que levaram à argumentação de Arendt. Na próxima seção deste capítulo abordaremos o primeiro desdobramento para em seguida, no segundo e terceiro capítulos, abordar a obra arendtiana e estabelecer a formulação e os possíveis desdobramentos da responsabilidade política.

1.2 – A Responsabilidade – vertentes e entendimentos de uma mesma palavra

A responsabilidade é geralmente entendida como a condição ou qualidade de alguém em ser responsável. É pressuposto que esse ser responsável tenha capacidade de consciência quanto aos atos que pratica voluntariamente, ou seja, que consiga saber antes de agir as consequências de sua vontade e tenha liberdade para fazê-lo. Essa consciência dá ao agente responsável, ao portador da responsabilidade, duas obrigações fundamentais: a obrigação de cuidar daquilo que lhe é confiado, daquilo que está sob seu poder; e, de reparar os danos causados a outros através da realização de seus atos. O contexto desse agente pode ser as suas relações familiares, profissionais ou comunitárias.

Segundo Krohling (2011, p. 33), não existe liberdade sem responsabilidade, que se torna o voltar-se do EU ao OUTRO cósmico, corporal, humano ou qualquer outro ator ativo. Ser livre não é apenas escolher entre o bem e o mal: devemos também escolher entre o injusto e o justo. Se formos responsáveis pelo agir, devemos estar atentos também às consequências dos nossos atos.

Ao agente responsável cabe a ação⁹ responsável. Porque é preciso fazer algo, porque algo foi feito ou algo não foi feito, é possível dizer alguma coisa sobre a ideia de responsabilidade do agente. Trata-se de vincular a responsabilidade aos deveres ou obrigações quanto a situações, muitas vezes específicas, outras vezes gerais. É pressuposta a ação impetrada de maneira razoável e prudente; de forma moralmente aceitável; feita conscientemente e por meio da própria vontade quanto a algo que nos foi de alguma forma confiado pelos outros ou por nós mesmos para que a ação seja qualificada como responsável.

Isso leva à dicotomia entre o egoísmo ético e o respeito pelos interesses dos outros: o que é mais vantajoso, considerar apenas os nossos interesses ou levar em consideração os

⁹ Nesse ponto do texto o uso da palavra ação foi feito na sua forma comum e não no sentido desenvolvido por Arendt na obra *A Condição Humana*. Mais à frente uma nova formulação será realizada e o conceito arendtiano de ação é introduzido ao arcabouço conceitual da dissertação.

interesses dos outros; sermos responsáveis ou apenas agir de forma a satisfazer unicamente nossos interesses? Daí a ideia de punibilidade ou culpabilidade do ponto de vista ético-jurídico – *a responsabilidade jurídica*; a capacidade de resposta do ponto de vista social – *a responsabilidade funcional*; e, a ideia de autonomia do sujeito implicando uma *responsabilidade moral*.

Para esclarecer essas três formas de responsabilidade e fundamentá-las, além de contextualizar o pensamento de Hannah Arendt dentro desse debate, é necessário retomar algumas tradições filosóficas, logo que a autora buscará tanto em Kant quanto em Aristóteles a fundamentação para algumas de suas categorias éticas e políticas¹⁰ (CREMASCHI, 2009, p.15). Dentre elas a questão da virtude, dos deveres morais e do cuidado, perguntando qual o papel da responsabilidade nessas categorias, se há outras formas de responsabilidade para além da jurídica, da funcional e da moral e se a universalização desses valores é cabível.

Oliveira (2009, p.7) afirma que uma sociedade moderna é, fundamentalmente, uma sociedade pluralista, ou seja, ela se constitui a partir de um confronto permanente entre diferentes visões do todo. A partir deste confronto, a reflexão ética contemporânea se faz em meio a suspeita de que qualquer tentativa de fundamentação de normas universais não passa de generalização indevida das normas próprias a uma determinada visão de mundo, a um determinado sistema de valores parcial ou contextual.

Os sistemas de valores são a base para os estudos da moral e da ética. O que significa dizer que saber o que é certo ou errado, o bem ou o mal, o justo ou o injusto são a principal preocupação dos estudos da ética e da filosofia moral. Em todas elas estão os limites da ação e da liberdade. Não obstante, a vida em comunidade, aparentemente também vinculada a essas questões, pode ser percebida das mais diversas formas por esses autores, inclusive com a negação da possibilidade da existência da moral no campo político. Mais a frente veremos que Arendt assume a postura de separar moral de ética e adere à perspectiva da ausência de

¹⁰ No segundo capítulo dessa dissertação estão elaboradas essas ligações entre Kant e Aristóteles na leitura realizada pela autora, assim como aparecem as questões das virtudes heroicas aristotélicas e do *sensus communis* kantiano.

moral na política. Porém, acreditamos que antes dessa exposição é necessário explicitar os pressupostos que levam a autora a esse tipo de entendimento. Para tal refizemos uma breve reconstrução das questões éticas e morais que permeiam sua obra e as perspectivas sobre a responsabilidade que podemos interpretar a partir delas.

1.2.1 – Ética, Moral e Responsabilidade – Uma breve reconstrução histórica

Em Arendt, a presença de temáticas aristotélicas, como a da práxis, chega mediada pelo ensino de Heidegger. Isto explica como Aristóteles, para Arendt, está inextricavelmente ligado ao Kant da *Crítica do Juízo*. A forma de racionalidade não puramente teórica, e, portanto, tecnológica, buscada por Arendt, é, no sentido de ao mesmo tempo, o 'juízo' kantiano e a *phronesis* aristotélica (CREMASCHI, 2009, p.15). Ainda, é possível encontrar na obra arendtiana as discussões sobre as questões morais em Kant, a diferenciação entre democracia e república que perpassa, em nosso entendimento, o utilitarismo, uma corrente ética fundamental para a instituição do liberalismo, e as discussões éticas contemporâneas de Arendt, com especial atenção para a ética da responsabilidade.

Por essa razão consideramos interessante acrescentar um breve estudo sobre algumas correntes da ética e suas interpretações mais comuns. Isso possibilitará a compreensão de como Arendt recebeu e interpretou os pensamentos desenvolvidos por esses autores e formulou seus próprios conceitos, em especial a questão da responsabilidade e suas possibilidades na política.

1.2.2 – Virtude e Responsabilidade

A virtude adquirida com a prática de atos virtuosos, como a coragem, por exemplo, é o cerne da ética aristotélica. Portanto, o entendimento ético de Aristóteles possui um horizonte prático e serão as situações em que o agente estará inserido que darão a ele a possibilidade de ser ético, admitindo assim a variabilidade. Variável, pois toda a ética está baseada na ação humana, que deve ser sempre concreta, ao contrário da contemplação que está sempre

buscando as causas das coisas. Assim, é a ação que mostra aos humanos na prática como agir corretamente, com *phronesis*. Segundo Coelho (2009, p. 2), a *phronesis* é excelência do pensar as coisas que encontram no homem a sua causa, inaugurando-se a ética sobre a possibilidade do agir do humano sobre o mundo e sobre si mesmo. O agir humano perfaz o mundo e a si mesmo.

Para Krohling (2011, p.28), podemos resumir que ética, no seu sentido original aristotélico, significa a morada do ser e o caráter da pessoa humana, que é uma marca indelével que vai se afirmando na história de cada ser humano. É também a ambiência que envolve o modo de ser do homem, na sua relação de cosmicidade, corporeidade e alteridade. Dá o surgimento de uma consciência e ética ecológica, consciência e ética corporal com as suas interfaces com o Outro ou a alteridade.

Uma das características da ação na ética aristotélica é a impossibilidade de apreensão de seu princípio. A sensatez é um sentido levado a cabo na *práxis* e não pode ser conhecido da mesma forma como entendemos o que é conhecer hoje, mas implica a sabedoria de agir certo na situação vivenciada. Pode ser considerada uma disposição de caráter, mas que não é inata e sim adquirida. É no espaço da ação que a ética se transforma em liberdade.

Segundo Coelho (2009), o processo de deliberação, a definição do caráter voluntário em contraposição ao caráter involuntário da ação, a possibilidade de domínio de si em contraposição à sua falta ou perda, a capacidade de decisão, de fazer escolhas e preterir opções, definem a autenticidade e o caráter sério da ação humana. O sentido orientador define os meios para se chegar ao cumprimento, *télos*, de uma determinada situação. Só nessa altura se age e se constitui uma disposição do caráter, um modo de ser permanente que pode ser ativado a cada vez que estamos expostos a situações de perda de domínio, da vontade, da capacidade de deliberação e de decisão.

Aristóteles diz que o *télos* humano é a felicidade. É por ela e para ela que perseguimos o prazer e cuidamos do *êthos*, nossos locais familiares. Para Coelho (2009, p.5) a especificidade do humano distingue os horizontes da ética aristotélica. É a sua marca ser híbrido: ele habita o hiato entre o animal e o deus, e por isto faz sentido a ética, que tem por objeto o desejo e o esforço por sua conformação pela razão, tendo em vista o viver bem.

Viver bem é o fim último do homem, deve ser a teleologia da vida humana. Portanto, a felicidade é viver bem, desfrutar da *eudaimonia* (felicidade). E, justamente, essa será a questão de Aristóteles para definir o que é viver bem: não é apenas viver de forma abastada ou simplesmente viver, mas viver voltado para a natureza peculiar do humano, desenvolver seu lado divino. Essa é a essência, o porquê se formarem as cidades. Então, a felicidade é também o ponto principal da política. O agir peculiar aos humanos, que foi o centro das preocupações arendtianas.

Para viver bem é necessário virtude. Essa surge da relação de conflito e dominação entre os fenômenos da alma: afecções, capacidades e disposições. A cada vez que o homem age, a razão tem que se haver com suas afecções e retirá-lo do domínio dos impulsos, controlando os desejos e fazendo surgir os hábitos. A ética encontra sua gênese, pois simplesmente viver já não é bom, não diferenciaria os homens dos outros animais, é necessário bem viver. Para viver bem é necessário conviver, viver com os outros, especialmente viver bem com os outros.

Por isso existem as cidades e para isso se faz a política: satisfazer a incompletude da alma humana e do bem construído para toda uma comunidade. Algo que só é possível fazer vivendo. Assim nos diz Aristóteles: “o Bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para dar-se a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtém e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino (ARISTÓTELES, 2009, 1094b10)”. O fim de tudo isso será a busca pela felicidade humana. Assim, obrigação e virtude se entrelaçam na ética e na política, alçando a cidade como o palco da ação humana em busca do bem viver. A política se transforma em um meio pelo qual a ética pode ser adquirida e a cidade o local delas e para elas.

A virtude é a questão central na ética aristotélica e é adquirida, como já dito acima, com a prática. Cabe-nos, pelo escopo desse trabalho, a pergunta sobre a responsabilidade ser ou não uma virtude dentro da ética aristotélica: a responsabilidade é uma excelência no âmbito aristotélico e não um dever assim como é entendida em sentido corrente na contemporaneidade?

A questão reside em se, do ponto de vista da ética das virtudes, é possível entender a responsabilidade como uma virtude e não como um dever ou simplesmente como o

cumprimento do dever. Se assim o for, a responsabilidade como virtude se torna uma prática, um *habitus* não do dever e sim das coisas que devem ser produzidas para toda a vida humana e das coisas que levam a alcançar o *télos* humano, a felicidade. Logo, essa seria outra forma de entender a responsabilidade, não mais do ponto de vista jurídico, funcional ou moral, mas, ainda assim, ético. A partir daqui investiguemos tal possibilidade.

Se a responsabilidade for uma virtude, ela será parte da felicidade, a qual é a atividade virtuosa. A diferença entre uma coisa e outra, ou seja, entre virtude e atividade virtuosa, é definida por Aristóteles a partir da diferença entre fazer por um tempo e viver como. A virtude pode ser isolada, logo é, por assim dizer, uma unidade dentro do conjunto da vida virtuosa, o conjunto das ações virtuosas que levarão à felicidade (ARISTÓTELES, 1098b30–1). Assim, a felicidade é alcançada pelo refinamento das virtudes praticadas em conjunto.

Por sua vez as virtudes são distinguidas por Aristóteles em duas categorias: as virtudes da mente e as virtudes do caráter (virtudes éticas). O primeiro grupo pertence às categorias da razão em seu sentido intelectual, já o segundo grupo diz respeito às virtudes que adquirimos com a prática, a pessoa portadora da segunda virtude tem prazer em desenvolver a primeira. É o que chamaríamos nos dias de hoje de uma pessoa sábia. Sabedoria que deve ser adquirida desde a infância (ARISTÓTELES, 1144b14).

Como os jovens devem ser guiados pelos mais velhos, pois se deixam levar muito facilmente pelas afecções do espírito, há, entre os adultos, um dever fazer compartilhado: ajudar os mais jovens a desenvolver as virtudes éticas. Entre os mais velhos, pares, cidadãos, deve se dar o mesmo: uns devem ajudar os outros no desenvolvimento das virtudes, pois essa necessidade não cessa para que uma vida feliz possa ser alcançada e vivida. Nesse sentido, a responsabilidade, enquanto dever de guiar os outros, pode ser, também, entendida como uma prática que leva a outras virtudes e que ajuda os outros a adquirirem a virtude. Portanto, seria ela um vetor de virtudes?

Para Aristóteles a virtude ética é uma disposição induzida por nossos hábitos para agir com correção e justiça. Ela está entre dois outros estados, o excesso e a falta. A conhecida doutrina do meio, ou regra de ouro, de Aristóteles diz que a virtude ética se encontra exatamente no meio termo entre o excesso e a falta. Assim, para encontrar a responsabilidade como uma virtude aristotélica é necessário encontrar a possibilidade de que exista um excesso

e uma falta de responsabilidade. O que seria a falta da responsabilidade ou excesso da mesma?

Anteriormente apresentamos a ideia de que a ética aristotélica é prática e depende das circunstâncias. A virtude surge e se consagra no sujeito a partir dessas circunstâncias especialmente em questões relativas ao conviver, tanto na amizade (atividade privada) quanto na comunidade (atividades públicas). Sendo assim a responsabilidade surgiria da necessidade de agir em prol da concretização da felicidade.

Supondo que a responsabilidade seja uma virtude, o que poderia ser uma falta ou um excesso de responsabilidade? A falta parece mais simples de definir, pois a inclinação para a negligência cumpre todos os requisitos como a ausência da inclinação para a responsabilidade. Tomemos o exemplo dos pais que deixam um filho pequeno sozinho em casa e a criança acaba morrendo por conta de um acidente doméstico, chamamos a isso de negligência, ou seja, a pessoa, no caso os pais, não cumpriu o cuidado que deveria ter tido em não deixar a criança sozinha. Por outro lado mimar a criança seria um excesso desse cuidado necessário? A isso não daríamos a pecha de irresponsabilidade?

No exemplo acima abrimos a possibilidade de que o excesso de responsabilidade pode findar em seu contrário, a irresponsabilidade. Tomemos essas questões e as especulações oriundas dela para retomá-las nos capítulos dois e três em conjunto com o estudo da obra arendtiana.

1.2.3 – Utilidade e Responsabilidade

Acerca da retrospectiva necessária ao estudo proposta nesta dissertação, consideramos necessário incluir um breve debate sobre o utilitarismo. Isso se faz necessário para o entendimento das questões abordadas por Arendt ao estudar a república americana, sua origem, as questões de direito civis e de igualdade, assim como sua posição sobre a responsabilidade coletiva e sua tipologia. A segunda posição já está colocada no final deste capítulo e a primeira será tema do terceiro capítulo da dissertação.

O utilitarismo é um sistema filosófico que entende a vida humana como regida pela busca da felicidade e da minimização do sofrimento. Os autores utilitaristas mais conhecidos

são Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Do ponto de vista ético, o utilitarismo é uma doutrina normativa, porém desde a criação do termo por parte de Bentham é possível encontrar uma grande variedade de sentidos e usos para o termo utilitarismo (PONTARA, 2007, p. 1274).

Duas características do Utilitarismo são as que mais interessam ao presente estudo: a coincidência entre utilidade individual e utilidade pública e a noção de comunidade como a soma dos indivíduos que a compõe, introduzida por Bentham. Essas duas ideias, especialmente a primeira foi acolhida pelo Liberalismo e os liberais são por diversas vezes referidos por Arendt ao argumentar sobre a responsabilidade.

Retomando os dois argumentos utilitários, começaremos pelo primeiro. No Utilitarismo o fim por questões metafísicas é substituído pelo que leva os seres humanos a agir. O mote principal apontado por Bentham e Mill será a busca pelo prazer, não apenas impetrado por um indivíduo, mas por toda comunidade. Seria, portanto, uma busca supra individual. Assim o que seria essencialmente bom é buscar a maior felicidade para o maior número possível de pessoas. “A aceitação dessa fórmula supõe a coincidência entre utilidade individual e utilidade pública, que foi admitida por todo o liberalismo moderno.” (ABBAGNANO, 2007, p.1172)

É possível, então, perguntar o que seria a maior felicidade? E como atingir o maior número de pessoas?

Trata-se de entender que há a coincidência entre os interesses do indivíduo com os interesses da sociedade na busca por uma equação que pode ser positiva ou negativa. A busca positiva é aquela em torno da maximização do prazer e da minimização da dor. A busca negativa é aquela em torno apenas da minimização da dor. Em qualquer uma das duas, o papel da comunidade é crucial, pois como disse Bentham, mesmo agindo sozinho deve-se levar em conta o corpo comunitário.

Para medir essas questões os primeiros utilitaristas propuseram um cálculo de custo-benefício em relação às consequências que as ações podem causar. As análises de custo-benefício necessitam valorar as coisas para que possamos saber com “precisão” o que será mais benéfico; saber qual decisão será a que maximizará o prazer e minimizará a dor; saber qual decisão terá mais utilidade: qual decisão maximizará a utilidade.

Ao entender que tudo pode ser medido, os utilitaristas assumem que tudo o que existe, existe em alguma medida. Por isso mesmo podem ser medidos. A questão é como medir tais coisas, especificamente, o prazer. E, outra questão é como abranger as minorias quando falamos em termos de comunidade, de bem público. Essas são, segundo Michel Sandel (2012), as duas maiores objeções que podemos fazer ao utilitarismo. Diz-nos Sandel:

A vulnerabilidade mais flagrante do utilitarismo, muitos argumentam, é que ele não consegue respeitar os direitos individuais. Ao considerar apenas a soma das satisfações, pode ser muito cruel com o indivíduo isolado. Para o utilitarista, os indivíduos têm importância, mas apenas enquanto as preferências de cada um forem consideradas em conjunto com as de todos os demais. E isso significa que a lógica utilitarista, se aplicada de forma consistente, poderia sancionar a violação do que consideramos normas fundamentais da decência e do respeito no trato humano. (SANDEL, 2012, p.51)

Tomemos o fio condutor desse estudo para perguntar como o utilitarismo poderia ligar seus princípios com a responsabilidade, especialmente a responsabilidade coletiva. Se a comunidade é soma de todos os indivíduos que a compõe e a máxima utilidade existe em função dela, como congregar todas as individualidades de maneira a não excluir ou julgar qualitativamente as preferências de cada um? Se cada indivíduo é parte da comunidade então cada indivíduo se torna responsável por essa comunidade, mas todos terão o direito a suas preferências?

A esse respeito John Stuart Mill tenta reformular o utilitarismo para que esse se torne compatível com os direitos individuais e estabelecer a possibilidade de qualificar os prazeres. Para tanto defende que a autonomia do sujeito deve ser limitada apenas quando suas ações prejudicam outra pessoa ou outras pessoas. Dessa forma a utilidade seria a base para os sistemas morais e políticos desde que contextualizada junto à ideia que a sociedade humana permanece sempre em evolução. Assim, a utilidade deve ser maximizada em longo prazo e não caso a caso (SANDEL, 2012, p. 64).

Escolher e viver conforme as próprias convicções associados à qualificação dos prazeres de longo prazo foram à fórmula que Mill encontrou para responder aos questionamentos do utilitarismo de Bentham:

As faculdades humanas de percepção, julgamento, sentimento discriminativo, atividade mental e até mesmo a preferência moral só são exercitadas quando se faz uma escolha. Aquele que só faz alguma coisa porque é o costume não faz escolha alguma. Ele não é capaz de discernir nem de desejar o que é melhor. As capacidades mentais e morais, assim como as musculares, só se aperfeiçoam se forem estimuladas. (...) Quem abdica de tomar as próprias decisões não necessita de outra faculdade, apenas da capacidade de imitar, como os macacos. Aquele que decide por si emprega todas as suas faculdades. (MILL apud SANDEL, 2010, p.66)

No trecho acima Mill explicita a autonomia como uma necessidade para o exercício da maximização do prazer. Se tomarmos os sentidos comuns de responsabilidade explicitados na primeira parte deste capítulo, podemos argumentar que o utilitarismo pode oferecer uma perspectiva interessante sobre a questão da responsabilidade: todos são responsáveis por seus prazeres assim como são responsáveis por não causar dano a outrem por conta deles¹¹.

Assim, a responsabilidade seria não apenas a capacidade de ser responsável por outrem, mas de ser responsável por si e pelas próprias escolhas. Um tipo de responsabilidade negativa, logo que não se preocupa apenas em não causar dano a outrem, sem interferir em suas ações e escolhas. A responsabilidade coletiva, por seu turno, seria um termo utilizado para falar da necessidade de garantir que uns não prejudiquem ou interfiram nas escolhas dos outros. Isso seria a responsabilidade em seus termos gerais para o utilitarismo.

1.2.4 – Kant, Autonomia e Responsabilidade

A resposta para as questões finais da primeira seção desse capítulo e para as perguntas gerais desse trabalho passam pela capacidade humana de agir pela guia da própria razão, a qual foi elaborada por Kant em alguns opúsculos como *“Resposta à Pergunta: O que é*

¹¹ Essa perspectiva resultará em uma série de outras reflexões a respeito de ética e política, porém por questões de escopo, ou seja, por não serem necessárias ao entendimento das argumentações arendtianas, não as abordaremos nesse texto.

Esclarecimento?” e em textos tardios como *A Paz Perpétua*. No presente estudo nos concentramos em analisar os argumentos expostos em “*Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?*”. Retomando, conforme necessário, o problema da objetividade e da subjetividade dos princípios práticos conforme elaborados na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*.

O que levou à eleição de “*Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?*” foi a separação entre razão pública e razão privada e, também, o fato de o texto ter sido escrito antes da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da Razão Prática*, ou seja, antes de Kant formular seu conceito de autonomia. Ela, a autonomia, é para Kant o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional, pois o homem deve praticar o bem pelo bem. É aí que a moral tem uma especificidade própria, na medida em que abarca obrigações e deveres supremos e não relativizáveis e que contemple o “outro”. (HUPFFER, 2011, p.150) Esses fatores tornam o texto fundamental para a intenção principal dessa dissertação: entender os aspectos políticos da responsabilidade e quais as perspectivas possíveis a essa questão a partir da obra de Hannah Arendt.

Segundo Hupffer (2011, p.153) a lei suprema da moralidade é a liberdade como princípio da autonomia fundamentada no interesse do homem pela universalidade da lei. A liberdade pertence à essência do homem e, é ela que “constitui a condição para que a razão possa efetivamente determinar a vontade à ação”. Nisto está a riqueza do pensamento de Kant, isto é, na sua definição do conceito de liberdade, que para o filósofo é um só, o da autonomia da vontade.

Para Kant, os princípios práticos são de dois tipos: os objetivos, *leis*, e os subjetivos, *máximas*. A busca kantiana ao longo de sua obra sobre ética foi justamente elaborar uma lei moral. Portanto, um princípio ou um conjunto de princípios objetivos para a conduta humana, no que ela deve ser para profilaticamente saber o que deve acontecer. O critério de objetividade posto pelo filósofo foi o da universalidade e o da aplicabilidade do princípio (ou dos princípios) todo o tempo e para todos os humanos. Assim, o imperativo moral categórico foi enunciado com as palavras princípio, sempre e universal.

Para tanto, a liberdade deve ser pressuposta, não no sentido de que todas as pessoas já nasceriam livres e autônomas, mas que com o exercício da liberdade a autonomia seria inevitável. Fazer uso do próprio entendimento seria inevitável e fruto de um trabalho árduo de

tentativa e erro, de debates e reflexões. Por isso o filósofo defende que uma pessoa sozinha não é capaz de trazer para si a autonomia, mas que uma coletividade, desde que livre, o faria fatalmente.

Que porém um público se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a sociedade, é quase inevitável. Pois se encontrarão sempre alguns indivíduos capazes de pensamento próprio, até entre os tutores estabelecidos da grande massa, que, depois de terem sacudido a si mesmos o jugo da menoridade, espalharão em redor de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo. O interesse nesse caso é que o público, que anteriormente foi conduzido por eles a este jugo, obriga-os daí em diante a permanecer sob ele, quando é levado a se rebelar por alguns de seus tutores que, eles mesmos, são incapazes de qualquer esclarecimento. (KANT, 2009, p.65)

A autoimposição é a base para o uso autônomo da razão e da possibilidade de seu uso público. Isso está fincado em seu texto “*Que é Esclarecimento*”? quando o autor afirma que “o homem é o *próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. (Kant, 2009, p.63)”

O esclarecimento é, portanto, uma prática objetiva de seres que são livres e autônomos. Livres porque podem pensar e expressar-se conforme sua consciência e autônomos porque se propuseram por sua própria vontade a viver a partir dela e conforme ela. E, para Kant, autonomia é “maioridade”, o caminho para a autonomia é fazer o uso público da razão. O filósofo alemão assim delineia o caminho para a autonomia:

Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige senão *liberdade*. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que possa chamar liberdade, a saber: a de fazer *uso público* de sua razão em todas as questões. (...) o uso público da razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens. (...) Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela, diante do grande público do *mundo letrado*. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado. (KANT, 2009, p.66)

No trecho acima, assim como em alguns outros do mesmo texto, é possível perceber a diferenciação quanto à responsabilidade no âmbito subjetivo e no âmbito público e quanto à responsabilidade do indivíduo em relação à comunidade. Assumir a tarefa de pensar sobre as

coisas por si é responsabilidade de cada um, tanto quanto cumprir as regras da instituição em que se está inserido é responsabilidade de cada um. A diferença entre as duas está na questão na liberdade das pessoas para pensar e criticar publicamente as questões que lhe interessam. Assim, a liberdade enquanto liberdade de expressão se torna uma responsabilidade para com a comunidade em Kant, tanto quanto a responsabilidade de cidadão e de profissional o são.

O cidadão não pode se recusar a efetuar o pagamento dos impostos que sobre ele recaem; até mesmo a desaprovação impertinente dessas obrigações, se devem ser pagas por ele, pode ser castigada como um escândalo (que poderia causar uma desobediência geral). Exatamente, apesar disso, não age contrariamente ao deve de um cidadão se, como homem instruído, expõe publicamente suas ideias contra a inconveniência ou a injustiça dessas imposições. Do mesmo modo também o sacerdote está obrigado a fazer seu sermão aos discípulos do catecismo ou à comunidade, de conformidade com o credo da Igreja a que serve, pois foi admitido com esta condição. Mas, enquanto sábio, tem completa liberdade, e até mesmo o dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias, cuidadosamente examinadas e bem-intencionadas, sobre o que há de errôneo naquele credo, e expor suas propostas no sentido da melhor instituição da essência da religião e da Igreja. Nada existe aqui que possa constituir um peso na consciência. (KANT, 2009, p.67)

Desta forma, Kant critica duramente o ato de vontade em permanecer sem a mais básica das liberdades, o esclarecimento, a autonomia de fazer uso da própria razão, a autonomia em debater, a autonomia de guiar-se e, então, fazer florescer uma sociedade esclarecida. Então, essa liberdade diz respeito a escolher livremente, fazendo uso da razão, aquilo que deve ser bom universalmente, sobrepujando o simples interesse ou propósito privado. Um princípio objetivo válido é, portanto, uma lei fundada na liberdade, na autonomia e no uso público da razão dentro de uma comunidade. Esses são os pressupostos para que os seres humanos possam agir com liberdade. Nesse sentido a autonomia e a liberdade são da razão e essas só existem perante uma comunidade, segundo o Kant de *Que é “Esclarecimento”?*.

Para contextualizarmos as questões estudadas no próximo item faz-se necessário abordar brevemente os textos maiores de Kant, especialmente o imperativo categórico. Segundo o Kant da *Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da Razão Prática* é possível cumprir um dever e não agir moralmente, pois há três tipos de forma de cumprimento do mesmo: agimos conforme o dever, mas por um interesse próprio; agimos conforme o dever, não por

ele, mas conforme uma inclinação natural; e, finalmente, agimos conforme o dever e por dever. Agir conforme o dever e por dever é quando agir significa uma ação moral: não apenas as ações, mas as razões que me levam a fazê-las são importantes para a moral kantiana.

Depreende-se que se tomarmos o problema da responsabilidade como algo vinculado ao dever e à ação, ela só poderá ser considerada moral, caso as razões para seu cumprimento ou conservação sejam colocadas à frente das consequências que isso pode acarretar, portanto, uma *responsabilidade funcional* do ponto de vista da comunidade e uma *responsabilidade moral* do ponto de vista do sujeito racional. Podemos, então, já na filosofia kantiana, encontrar rudimentos de uma responsabilidade que não seja propriamente de natureza moral, mas sim funcional, estando ela vinculada às obrigações relativas à comunidade.

1.2.5 – Algumas perspectivas contemporâneas sobre a responsabilidade

A filosofia contemporânea, especialmente o pensamento desenvolvido após 1945, vai lidar com a noção de responsabilidade como um problema filosófico que não é novo, o papel da responsabilidade na vida humana, porém a partir de novas abordagens ou novas leituras sobre as relações entre moral, deveres e política. Isso por conta das novas modalidades do agir humano a partir do exponencial desenvolvimento da ciência e tecnologia, os quais implicaram deveres e obrigações inéditos às pessoas. Tal fator modificaria o conteúdo e a forma da responsabilidade, seja ela funcional ou moral, ao longo do tempo e das diversas perspectivas pelas quais o conceito pode ser abordado.

Hans Jonas, filósofo alemão radicado nos Estados Unidos, será o principal autor abordado nesta parte do texto. A escolha do autor deve-se à centralidade da responsabilidade em suas formulações sobre a ética e a sociedade contemporânea. Sua mais proeminente obra chama-se *O Princípio Responsabilidade* e será a guia para o estudo desenvolvido a seguir.

Para a construção de uma noção de moral concernente a essa nova forma de entender a responsabilidade, Hans Jonas, em *O Princípio Responsabilidade* (2006), propõe uma reformulação da moral kantiana, especialmente do “imperativo moral categórico”. Essa reformulação parte de um conceito laico de sagrado, ou seja, um dever ser como aquilo que

não pode ser objeto de violência, omissão, negligência. Jonas enuncia:

Age de modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autêntica humana sobre a terra.

Age de modo que os efeitos da tua ação não sejam destruidores para a possibilidade futura de tal vida.

Não comprometas as condições da sobrevivência indefinida da humanidade na terra.

Inclui em tua escolha atual a integridade futura do homem como objeto secundário de teu querer. (JONAS, 2006, p. 347)

O objeto “sagrado” de Jonas seria a própria permanência da vida humana na terra e a manutenção de seu principal objetivo: “a prosperidade do homem na sua humanidade íntegra” (JONAS, 2006). A responsabilidade primeira de qualquer humano ao agir seria pensar em como aquela ação estaria comprometendo o futuro da própria humanidade. As primeiras consequências desse conteúdo podem ser observadas na forma como a Filosofia do Direito entende a responsabilidade, em seguida em como o dever pode ser relacionado a isso e em como os sistemas políticos operam em torno do que seria a responsabilidade.

1.2.5.1 – Responsabilidade moral e responsabilidade legal

A Filosofia do Direito vê o conteúdo da responsabilidade como algo amoral, ou, pelo menos, isento da esfera da moral, logo que vale para a imputabilidade de um ato os critérios fixados em lei para tal e não as intenções do agente. O ato ilegal o é na medida em que a comunidade o institui como ilegal, não pressupondo um padrão universal e, sim, uma consideração comunitária do que seria justo ou injusto, certo ou errado. Se a sanção penal supostamente pressupõe a responsabilidade moral, ela não pressupõe a *culpabilidade* moral. Desta forma, um ato ilegal não necessariamente é imoral e tão pouco o contrário será considerado como verdadeiro. (NEUBERG, 2003, p. 506)

Jonas afirma que o poder causal, o poder de iniciar ou continuar uma ação, como condição da responsabilidade, deve ser entendido do ponto de vista legal e não moral, pois o

possível dano de uma ação deve ser reparado independente de sua consequência ter sido calculada ou não pelo agente. O autor aponta para a consequente relação entre punição e compensação associada à causalidade legal ou moral dos atos de certo agente. A punição passa a ter uma carga moral na medida em que igualamos os enunciados “Deve-se uma compensação.” e “Culpado!”. Aqui se misturam a carga moral e a resposta pela consequência de um ato ou negligência, se igualam a responsabilidade funcional e a responsabilidade moral.

Para ele, isso é um equívoco que deve ser evitado, pois a simples potência do crime gera a culpa e é condição para que potenciais agentes sejam condenados. Trata-se de tornar público o caráter subjetivo, a imaginação, de um ato considerado crime dentro de certa comunidade, mas que para outra pode não o ser. A conspiração, por exemplo, ainda não é um crime cometido em seu todo, mas apenas o início do mesmo. Assim, o peso da conspiração tende a ser considerado menor que do ato criminoso já cometido.

Por essa diferença entre responsabilidade moral e legal, faz-se a circunscrição e a distinção entre o direito civil e o direito penal. É possível ser imputado nos dois ou apenas em um. Quando o primeiro traz o seu caráter de compensação e o segundo toda a carga moral, relativa à punição de um ato e à correção de um comportamento considerado socialmente inadequado. Trata-se da responsabilidade referida a partir do exterior e não por meio da culpa pessoal ou de sentimentos. Esses, consideradas questões estritamente privadas e subjetivas. Um princípio pode ser aplicado universalmente, como uma lei, porém a culpa no Direito é considerada apenas por quem tenta infringir o princípio, a lei. Assim, a culpa deriva de um princípio, mas não pode ser considerada um princípio.

Vista dessa forma a responsabilidade não fixa fins, mas fala da causalidade possível ou factual do agir humano. Assim, o sentimento que caracteriza a responsabilidade é moral. Porém, se formalmente puro não é capaz de fornecer um princípio efetivo para a teoria ética, não sendo capaz de dar “uma apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o bem humano” (JONAS, 2006, p. 166).

Sob esse aspecto, nem todos os defeitos, intenções e ações danosas são condenáveis, embora possam ser passíveis de reparação. Ponto que nos leva a outro relativo à responsabilidade, as sanções: censura, quando nos referimos à moral; pena quando nos referimos ao ornamento do direito penal. Uma sanção precisa ser justificada e é ao princípio

ou senso de responsabilidade que uma comunidade e seus tribunais recorrem quando querem uma justificação para aplicá-las. Há duas formas de interpretar a sanção em relação à responsabilidade: tendo a responsabilidade como fundamento para a sanção (teoria preventiva da sanção) e outra tomando a responsabilidade como uma das razões justificadoras da sanção.

As consequências da primeira forma levam à interpretação de que se um ato foi isolado e não voltará a se repetir, as sanções são inúteis, causando mais mal do que o próprio ato. Esse sistema de responsabilização impediria a coerção ou provocaria escusas para certos agentes, como os considerados dementes ou incapazes de antever as consequências de seus atos. As consequências da segunda forma pressupõem que há uma relação distributiva e, por vezes, recursiva da responsabilidade pelos atos cometidos: o agente é passível de sanção mesmo que possa falhar em antecipar as consequências de seus atos. Trata-se do mérito da sanção e não da qualidade moral do ato cometido.

Eis uma dicotomia entre mérito e livre-arbítrio que possui inspiração teológica. É pela necessidade de salvar o Deus, criador do Bem, dos atos maus de sua criatura que foi defendida a existência interior de uma instância de escolha em cada ser humano, “de uma instância de escolha incondicionada, fundamento independente de sua responsabilidade plena e total.” (NEUBERG, 2003, p.508)

Tanto Rawls quanto Hart irão defender a dissolução da oposição entre teoria retributiva (pena/sanção) e teoria preventiva (censura) ao reconhecerem a interdependência entre as noções de responsabilidade e sanção: quando a justificação preventiva das sanções é limitada por um conceito independente de responsabilidade essa (sanção), como algo merecido, já não se inscreve na responsabilidade do agente em relação a um ato, mas engloba toda uma gama de causas para uma ação. (NEUBERG, 2003, p.508)

Igualmente, Jonas apresenta outra noção de responsabilidade anteposta à visão liberal de responsabilidade restrita aos atos praticados pelo agente e suas consequências diretas. Trata-se de uma espécie de responsabilidade em virtude da qual eu me sinto responsável, não por minha conduta e suas consequências, mas sim pelo “*objeto*” que reivindica meu agir, concernente ao poder sobre outro, seja ele objeto ou pessoa; poder engajado em tratar do bem-estar desse ‘objeto’ e do dever de deste cuidar, pois é o reconhecimento da insegurança do outro frente ao meu próprio poder. Estão imbricadas de um lado a reivindicação do objeto

e do outro o reconhecimento do próprio poder sobre ele. Portanto, trata-se de uma responsabilidade afirmativa do “eu ativo”, do eu que se entende como agente, do eu que deve entender e ser capaz de dimensionar o próprio poder, do eu que reconhece as medidas de sua vivência em comunidade. (JONAS, 2006, 167)

Uma decorrência dessa perspectiva é a diferenciação entre a responsabilidade e o sentimento de responsabilidade, em vista de uma necessidade de uma ética da responsabilidade que se propõe a pensar no futuro, de uma ética da responsabilidade futura. Tanto a responsabilidade quanto o sentimento de responsabilidade não são formais ou vazios de conteúdo. Portanto, são éticos e não estéticos. Aqui deve entrar em consideração a “irresponsabilidade” ou os atos “irresponsáveis”, possíveis graças à ideia de que podemos, ou pelo menos algumas pessoas podem, não ser capazes de agir com responsabilidade ou deliberadamente agir sem responsabilidade.

1.2.5.2 – Irresponsabilidade, prudência e a relação entre iguais

A questão do que é agir irresponsavelmente tange a questão da prudência. Segundo Jonas, ser imprudente não é o mesmo que ser irresponsável. Vejamos o exemplo do jogador, desenvolvido por Jonas:

O jogador que arrisca no cassino todo o seu patrimônio age de forma imprudente; quando se trata não do seu patrimônio, mas do de outro, age de forma criminosa; quando é pai de família, sua ação é irresponsável, mesmo que se trate de bens próprios e independentemente do fato de ganhar ou perder. O exemplo nos mostra que só pode agir irresponsavelmente quem assume responsabilidades. (...) O exercício do poder sem a observação do dever é, então, “irresponsável”, ou seja, representa uma quebra da relação de confiança presente na responsabilidade. (JONAS, 2006, p.168)

E, poderíamos afirmar, com base no entendimento da sanção, que tão pouco a irresponsabilidade pode ser a mesma para quem comete um ato ou para quem tem poder sobre outrem. Ainda, podemos ser imprudentes quanto a nós próprios, porém somos irresponsáveis em relação aos outros, logo irresponsabilidade implica a pressuposição de alguma responsabilidade assumida. Dessa forma o filósofo relaciona obrigação e controle, se alguém possui o controle, possui também a obrigação. O comportamento irrefletido será

necessariamente culpável, mesmo que tudo corra bem e nenhum dano seja causado.

Decorrente do entendimento de Jonas sobre a irresponsabilidade e suas relações com o poder, poderíamos afirmar que há uma hierarquia das responsabilidades e suas consequências, que dependem do tamanho do poder e da obrigação que o agente possui. Conforme nos coloca Jonas, fica clara uma relação de hierarquia ou, pelo menos, de desigualdade entre entes para que possa haver responsabilidade. Ele afirma que não é evidente que possa haver responsabilidade entre dois seres absolutamente iguais. Mesmo no caso da responsabilidade recíproca, haveria a responsabilidade por um empreendimento em coletivo (comum), mas não a responsabilidade singular ou estrita entre amigos, por exemplo. O fenômeno da solidariedade não gera por si mesmo a responsabilidade, não pode um sujeito ser imputado, sancionado ou ser considerado responsável pelos atos de um outro igual.

Logo, a responsabilidade entre iguais é uma relação não recíproca e dependente do desejo de quem se responsabiliza. Podendo, então, o igual falhar em virtudes como lealdade e honestidade para com o outro, mas não com a responsabilidade em relação ao outro. A irmandade de fins é responsável pelo fim. A unilateralidade, necessária à responsabilidade como entendida por Hans Jonas, só existe em relação ao que se quer alcançar, mas não ao fraterno que é tentar alcançar com outro igual. Assim, não dizemos que a responsabilidade entre iguais não exista e sim que ela será sempre circunstancial, nunca global. A guisa de exemplo, é possível apontar a relação familiar entre companheiros ou irmãos (iguais) – responsabilidade circunstancial – e entre pais e filhos (desiguais) – responsabilidade global.

A irmandade de fins é responsável pelo fim; entre irmãos naturais, a responsabilidade só intervém quando um deles está em uma situação de perigo ou necessita de ajuda especial. (...) Essa responsabilidade familiar “horizontal” será sempre mais débil e menos incondicional do que aquela “vertical”, dos pais pelos filhos, que nunca é específica, mas global (estendendo-se a todos os aspectos referentes ao seu cuidado), e não ocasional, mas permanente, enquanto eles permaneçam crianças. (JONAS, 2006, p. 170)

Essa relação também vale para a relação entre amigos e companheiros de empreitada:

Não é evidente que possa haver responsabilidade, em sentido estrito, entre dois seres absolutamente iguais (dentro de uma dada situação). (...) Certamente há o que se pode descrever como relações de responsabilidade recíprocas, como no caso de um perigoso empreendimento coletivo, por exemplo a escalada de uma montanha, na qual a segurança de cada um depende dos demais, ou seja, todos se tornam

reciprocamente “guardiões de seus irmãos”. Mas esse tipo de fenômeno de solidariedade, o manter-se ao lado do camarada em uma causa e um perigo comuns pertence a um outro capítulo da ética e dos sentimentos: nesse caso, ao fim e ao cabo, o verdadeiro objeto da responsabilidade é o êxito do empreendimento coletivo, e não o bem ou o mal-estar dos camaradas, pois não há que me confira uma responsabilidade singular em relação a eles. (JONAS, 2006, p. 169)

A responsabilidade circunstancial está delimitada por um espaço-tempo, enquanto a responsabilidade global não pode ser delimitada. Jonas chama a primeira de responsabilidade “artificial” e a segunda de responsabilidade “natural”. Vale notar que por ser delimitada por uma situação, a responsabilidade circunstancial pode ser declinada ou dispensada, porém a global não, coexistirá sempre com o sujeito que a detêm.

Haveria, então, uma responsabilidade que está para além das capacidades cognitivas e volitivas de um agente? A questão de saber se uma pessoa é responsável por um ato particular já pressupõe tanto a capacidade de querer quanto a capacidade de pensar e julgar da mesma. Portanto, o engajamento da pessoa é necessário para que um ato possa ser considerado como de sua responsabilidade, para que algo ou alguém possa ser considerado sob sua responsabilidade.

Neuberg nos apresenta uma interpretação de que se não é possível uma intenção consciente, há a irresponsabilidade intrínseca do agente.

Em que condições um agente “responsável por seus atos” é responsável por um ato em particular, à primeira vista censurável ou meritório? Uma sugestão natural consiste em dizer que ele o é com relação a todo ato em que houve de sua parte um engajamento volitivo e cognitivo mínimo, o engajamento volitivo mínimo levando-se em conta que seu comportamento seja um ato (isto é, um movimento corporal intencional, e não um movimento simplesmente sofrido, efeito de um mecanismo fisiológico ou de uma causa externa, como a força física exercida por outrem), o engajamento cognitivo mínimo, considerando que o agente esteja consciente do que faz. (NEUBERG, 2003, p. 508)

Porém, tal interpretação só caberia para os atos cometidos e não para a responsabilidade dada pelo poder por sobre outrem, a uma responsabilidade voltada à obrigação do cuidado ou à profilaxia de danos futuros. Possibilidade não suscitada por Jonas, o qual defende uma responsabilidade intrínseca, ou seja, defende que somos responsáveis

pelo mundo e pela vida sem tecer considerações a respeito da incapacidade intencional dos sujeitos. Um ponto de impasse para a ética da responsabilidade proposta por Jonas, pois o objetivo da mesma é suscitar a necessidades de os humanos cuidarem da vida na terra e do futuro das gerações vindouras. Uma solução para tal impasse pode ser vislumbrada na teoria arendtiana¹² sobre a responsabilidade. Por oportuno, voltemos às noções de responsabilidade joanianas.

Retomemos pelo ponto da abstenção, caso o agente se abstenha intencionalmente de um ato, o mérito ou o demérito estará justamente na natureza da responsabilidade em questão. Ora, se a responsabilidade seria futura, ou seja, o ato seria causador de dano ou moralmente questionável, a abstenção é meritória. Por outro, se é uma responsabilidade por decorrência de poder, a abstenção tornar-se o próprio ato danoso, logo que neste caso abstenção significa negligência. Neuberg (2003, p. 508) aponta que o fato de ser responsável por um ato não significa que se deva ser censurado ou louvado, mas unicamente que a questão do mérito ou da censura pode ser posta.

A intenção é um limite para a responsabilidade. Como saber o alcance do “teria sido” ou do “teria podido” evitar um erro ou uma imprudência? Um bom exemplo, na tentativa de responder à questão, nos é dado pelo próprio Jonas (2006) quando fala do capitão de um navio que enquanto empregado precisa chegar muito rápido ao seu destino, mas enquanto capitão é irresponsável ao correr com o navio e colocar a vida de outros em perigo.

O capitão, senhor do navio e dos seus passageiros, assume responsabilidade por eles. O milionário entre os passageiros, que por acaso é o acionista principal da companhia marítima e que pode contratar ou demitir o capitão, concentra em si mais poder, mas não naquela situação. O capitão se comportaria de forma irresponsável caso, obedecendo ao seu superior, agisse de forma contrária ao seu entendimento. (JONAS, 2006, p.169)

¹² Apesar de não ter escrito um livro especificamente para tratar da questão da responsabilidade, Hannah Arendt deixou ao longo de sua obra várias reflexões a respeito do tema. Tais reflexões podem ser consultadas em seu livro póstumo *Responsabilidade e Julgamento*, no texto inscrito da coletânea 50 anos de *Responsabilidade Coletiva*, em *Crises da Cultura*, em *Eichmann em Jerusalém* e na coletânea *Crises da República*.

O ponto é como saber com certeza das intenções e motivações do capitão. Tentar adivinhar qual seria o alcance de um ato ou quais seriam as reais intenções e sentimentos de outrem é adentrar em psicologismos; fiar-se apenas no plano formal do ato seria voltar ao plano de uma moral subjetivo-transcendental a maneira kantiana. Juntam-se, então, no limite da responsabilidade as questões da prudência, da consciência, da vontade, do julgamento, do exercício do poder sobre outrem, da igualdade, da coletividade, da liberdade de agir (ou dos limites da liberdade de agir) e da própria concorrência entre responsabilidades de diferentes tipos. O filho do capitão, utilizado por Jonas como exemplo, poderia estar morrendo no hospital. Assim, como estabelecer o que seria mais adequado: correr com o navio ou chegar a segurança ao destino? Esta é uma pergunta difícil de responder.

1.2.5.3 – Pessoa moral do coletivo e responsabilidade pelo público

As noções de responsabilidade desenvolvidas até aqui não tomaram parte das questões que envolvem as falhas coletivas. Por exemplo, os dirigentes de uma empresa podem ser responsáveis pelo dano causado por um produto que se revela perigoso, mas seria absurdo colocar essa responsabilidade no campo da participação intencional de cada um no delito. Nota-se um enfraquecimento da responsabilidade individual para tomar como mais importante a pertença a uma coletividade. No contexto de ações coletivas a responsabilidade individual pode ser diluída, especialmente no que diz respeito a falhas estruturais desse coletivo. Para tanto nos últimos anos o direito tem tratado tais falhas como do ponto de vista da existência de uma pessoa moral do coletivo. Trazendo à baila a questão filosófica da responsabilidade moral coletiva, distinta dos membros do coletivo, problematizando as noções de intenção e de ação, “em particular o da extensão possível dessas noções a entidades supra individuais.” (JONAS, 2006, p.175)

A metáfora do coletivo enquanto pessoa ou da pessoa coletiva, no entanto, pode ser ilustrada por paradigmas comuns tanto à responsabilidade individual como à responsabilidade coletiva. Jonas aponta para os conceitos de “totalidade”, “continuidade” e “futuro” como o ponto fundamental para analisarmos o comum a qualquer responsabilidade. Para ele a vida tem um caráter precário, vulnerável e revogável que por si só a torna motivo de proteção.

“Desse ponto de vista, o homem não tem nenhuma outra vantagem em relação aos outros viventes, exceto a de que só ele também pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios aos demais seres.” (JONAS, 2006, p.175)

Para Jonas o arquétipo de toda a responsabilidade está na responsabilidade da pessoa para com a pessoa, já que essa não possui prerrogativa alguma por sobre a vida de maneira geral. O resultado dessas constatações será que ao mesmo tempo em que nas comunidades humanas um pode ser responsável por outrem, também será responsabilidade de alguém, logo que por seu caráter de ser vivo está sempre sujeito a riscos. O paradigma surge quando atribuímos ao ser humano à capacidade única de ser consciente de seus deveres e assumi-los para si. Isso por si só traz um dever contido em *ser humano*: a capacidade de causalidade ou de ser capaz de ser moral ou imoral. Logo que a vinculação feita por Jonas é com o objeto e não com a obrigação de fazer algo. Assim ele afirma:

Quando falamos da dignidade do homem como tal, somente devemos compreendê-la em um sentido potencial, pois caso contrário tal discurso expressará uma vaidade imperdoável. Contra tudo isso, a existência do homem é uma prioridade, pouco importando que ele a mereça em virtude do seu passado ou da sua provável continuidade. (...) Exprimindo-nos de forma extremada, poderíamos dizer que a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade. (JONAS, 2006, p.177)

A existência é o fato que leva a essa responsabilização extrema, 'viver bem' é posterior a isso. Jonas, não relaciona responsabilidade à boa vida, mas simplesmente ao fato de que os seres humanos existem na terra e existem enquanto capazes de *potência moral*. A virtude ou a moralidade está colocada pelo filósofo como posterior a necessidade de o ser humano ser responsável natural e artificialmente. Ainda, qualquer tipo de responsabilidade está vinculada à existência da vida, o que dá ao homem duas responsabilidades “primárias”: com a vida em geral e com a comunidade humana.

Para ilustrar, Jonas toma como os arquétipos da responsabilidade os pais e o homem público. Tanto um quanto o outro precisam da totalidade do objeto, ou melhor, são responsáveis pelo *Ser* do objeto em todos os seus aspectos da existência bruta ao mais refinado dos aspectos. No caso da figura paterna, do início da alimentação e proteção contra intempéries até a educação – “habilidades, comportamento, relações, caráter, conhecimento”

– e até sua felicidade. No que tange ao homem público cabe o mesmo da relação pais/filhos para a relação homem-público com a *polis*.

Deixando de lado o monarca hereditário, o “homem público”, no pleno sentido da palavra, ao longo da duração do seu mandato ou poder, assume a responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade, por aquilo que costumamos chamar de bem público. (...) A forma como ele terá chegado ao poder é um problema à parte. Mesmo a usurpação traz, junto com o poder, a responsabilidade; e a conquista do poder para assumir a responsabilidade pode ser motivo do golpe de Estado. Mesmo que se tenha apenas visado ao poder, este traz consigo, objetivamente, a responsabilidade. E a dimensão dessa responsabilidade se assemelha à da responsabilidade parental: ela se estende da existência física até aos mais elevados interesses, da segurança à plenitude, da boa condução até a felicidade. (JONAS, 2006, p.180)

A interpenetração dessas duas responsabilidades, aparentemente divergentes, mostra a conexão entre a vida e a cidade. Educar a criança também pressupõe introduzi-la no mundo dos homens, na cidade, na civilidade. A relação do parentesco com o cuidado da cidade se dá entre a abertura do privado para o público, realizada através da educação. Com base nesse argumento, Jonas falará dos perigos da coletivização extrema e do desaparecimento completo da esfera privada, os quais, segundo o autor, desembocam em regimes totalitários. Para ele a diluição de uma esfera da vida humana em outra é de toda forma prejudicial à condição de vida humana.

Uma espécie de sentimento da sombra da Unidade sobrepujando a pluralidade. A continuidade entre o público e o privado, metaforizada na obra de Hans Jonas como a continuidade entre a figura paterna e a figura do homem público, é a representação da responsabilidade “total”, capaz de suprir a comunidade humana de suas necessidades vitais. Jonas apresenta com pessimismo a possibilidade de suplantação de instituições como a família como o foro mais íntimo da comunidade humana, assim como a presença de um “homem público” como o foro mais público, mais visível dessa mesma comunidade.

Esses dois foros teriam em comum a responsabilidade “total” sempre voltada para o futuro, logo interminável, limitando-se apenas entre si. Para ele “o caráter vindouro daquilo que deve ser objeto de cuidado constitui o aspecto de futuro mais próprio da responsabilidade.” O que vem no futuro depende dessas duas responsabilidades para que possa existir como Ser temporal. O ponto crucial para que tal possa acontecer é a livre escolha

da responsabilidade realizada pelo homem público. “O homem livre assume para si a responsabilidade, que aguardava seu amo, e se submete à sua exigência. A mais sublime e desmedida liberdade do eu conduz ao mais exigente e inclemente dos deveres” (JONAS, 2006, p.173)

A diferença entre as responsabilidades contratual e a natural são ultrapassadas quando há a livre escolha da responsabilidade pelo que é público. Neste caso excepcional, o agente escolhe a responsabilidade antes do poder, mesmo que o poder possua seus atrativos tais como prestígio, glória, o poder de tomar iniciativas, de deixar sua marca no mundo e mesmo a satisfação com a consciência de si. No sentido do público a responsabilidade não está “sobre”, mas “para” quem se tem poder. O homem público é livre justamente porque assume a responsabilidade com base nas virtudes heroicas arcaicas: sem que lhe seja pedido, 'sem necessidade', sem missão e sem acordo, o aspirante busca o poder para assumir para si a responsabilidade.

1.3 – Responsabilidade prospectiva e responsabilidade retrospectiva

Podemos concluir que, sob as perspectivas apresentadas até aqui, ser responsável é ser capaz de responder por algo, de maneira prospectiva, voltada aos efeitos e resultados futuros de um ato, ou retrospectiva, voltada a reparação ou punição ou reconhecimento de atos praticados no passado.

A responsabilidade prospectiva provém das coisas as quais precisamos dar atenção, como a responsabilidade parental ou do governante ou do profissional, ou ainda a responsabilidade ligada a questões morais ou simplesmente a responsabilidade por sermos seres humanos. Portanto, nos vincula às coisas do *presente* e do *futuro*. A responsabilidade retrospectiva por sua vez está vincula ao passado, nos diz das coisas que fizemos ou deveríamos ter feito, de nossos erros e omissões. Em geral as duas responsabilidades podem ser vistas de maneira funcional, de maneira moral e de maneira legal.

As maiores controvérsias sobre a noção de responsabilidade estão em sua modalidade retrospectiva, ou melhor, no escopo da responsabilidade retrospectiva. Devemos ser responsabilizados pelas nossas intenções, pelos resultados daquilo que fizemos, pelos efeitos daquilo que fizemos, pelas intenções e resultados, pelos resultados e efeitos ou ainda pelos

três juntos? Devemos ser julgados pela falta de cuidado em relação a algo? Para alguns autores, como Jonas, por exemplo, isso está estritamente vinculado à forma como definimos a nossa responsabilidade prospectiva. Nossas responsabilidades retrospectivas são determinadas por nossas responsabilidades prospectivas.

Sob muitos aspectos é possível afirmar ser apenas responsável por algo do qual eu possuo o controle. Não obstante é possível apontar para responsabilidades que temos quando somos membros de um grupo, uma organização, cidadãos de um país. Nestes casos normalmente não escolhemos as responsabilidades que temos, somos responsáveis apenas por uma questão de pertença, de coletividade.

Considerando as modalidades prospectivas e retrospectivas é possível supor que quem tem responsabilidade é um agente. Agente porque tem poder. Poder que gera a responsabilidade prospectivamente pelas possibilidades de cuidar das coisas e questões antes que os eventos ocorram, ou seja, capaz de imaginar as consequências de suas ações ou omissões; retrospectivamente porque tem a possibilidade de tratar dos efeitos e dos resultados de determinados eventos. Pois, somos sempre responsáveis por, ou seja, X é sempre responsável por Y. Mas, podemos dizer que todo agente é responsável?

Essa resposta passa pelo problema da culpa do agente e do verdadeiro alcance da consciência que tem por e de suas ações, tanto as esperadas quanto as deflagradas. A culpa é sempre oriunda da responsabilidade, mas culpa e responsabilidade não são o mesmo. Uma não se confunde com a outra, nos dirá Arendt ao longo de toda a sua obra, embora muitas vezes as responsabilidades retrospectivas possam ser confundidas ou definidas como culpa. Essa é uma questão tanto para as leis quanto para a moralidade.

Igualmente, os agentes podem ser morais ou legais, correspondendo um tipo de responsabilidade para cada um deles, sejam elas a responsabilidade moral ou a responsabilidade legal. A responsabilidade pode ainda ser dividida em responsabilidade civil e responsabilidade penal. A resposta a cada uma delas corresponde por sua vez a um tipo de resposta ou de punição para o agente. Assim, em um primeiro momento, podemos concluir que a pessoa responsável deve ser consciente do que deve fazer e ainda ter a consciência dos resultados e efeitos de suas ações. A resposta que deve ser dada pela pessoa a cada tipo de responsabilidade corresponde a um tipo de reconhecimento, o qual depende do tipo de noção de responsabilidade que está sendo utilizado.

Outro problema para o escopo da responsabilidade é a medida pelo que somos responsáveis por algo: saber a métrica de quanto algo nos é responsabilidade e do quanto não. Uma relação de causa entre a responsabilidade retrospectiva e a responsabilidade prospectiva, novamente a medida da resposta deve ser a medida prospectiva de nossa responsabilidade. Sou diretamente responsável pelas coisas que diretamente faço, por exemplo, se mato alguém com um tiro na cabeça sou moral, legal e civilmente responsável pelo meu ato: sou culpada de um crime (criminalmente imputável), tiro a vida de outro ser humano (moralmente culpada) e posso ter deixado órfãos que precisarão ter a falta material que uma mãe ou um pai farão para eles (civilmente responsável).

Há também a responsabilidade por atos que não cometi diretamente, mas que posso ter colaborado para que ocorram. Ou ainda, ter me omitido e permitido que algo ocorresse ou que sendo necessário não ocorresse, sendo imputável por isso. Para resolver o problema do escopo da responsabilidade por ação indireta tomam-se as condições de controle pela situação que o agente ocasionalmente tenha. Sou responsável pelo que tenho controle, por exemplo, o mandatário de uma execução.

Seria esse um critério suficiente para estabelecer o grau de responsabilidade de um agente? Se tomarmos certas modalidades de responsabilidade moral, por exemplo, é possível que respondamos que não. Se considerarmos que como participantes de uma comunidade, por exemplo, a dos humanos, temos a obrigação de cuidarmos do espaço que é comum a todos, recebemos por herança ajustarmos o que nossos antepassados fizeram de errado. Mesmo que não tenhamos diretamente participado dos atos e decisões que levaram ao erro herdado ou ao efeito do erro herdado não podemos alegar ou nos eximir de fazer o necessário para repará-lo.

Chegamos aqui a uma controversa questão sobre o tema da responsabilidade: *como posso ser responsável por algo que não fiz, do qual não participei, muitas vezes não tinha nascido quando aconteceu?* Controverso, pois o que está atrás desse argumento é a responsabilidade imputada pelo simples acaso, o simples acaso de ter nascido. Isso nos coloca questões como os limites da liberdade que temos ao nascer e ao viver e a nossa relação ética com os outros e com as instituições. Uma questão também conhecida através dos problemas propostos sob a égide da responsabilidade coletiva. Tipo de responsabilidade possível de ser tipificado e aprofundado sobre o ponto de vista da dicotomia arendtianas apresentada no começo deste capítulo através do estudo de Hannah Arendt. Esse será o tema do segundo capítulo.

2 – O CONCEITO ARENDTIANO DE RESPONSABILIDADE E SUA ABERTURA À NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE POLÍTICA

Seria a responsabilidade coletiva uma questão ética ou uma questão política? Seria a responsabilidade coletiva um limiar entre problemas morais e problemas políticos? Como definir quem, quando e como responsabilizar alguém em nome de um grupo, um grupo em nome das ações de alguém ou considerar um grupo como se fosse um só indivíduo? Se julgamos conjuntamente um ou mais agentes por que não assumir, coletivamente, a culpa pelas ações dos mesmos, especialmente se o que foi feito o foi em nome dessa mesma coletividade que julga? Culpa coletiva. Seria esse o problema intrínseco à questão da responsabilidade em sua esfera coletiva ou comunitária? É possível uma mente, senso ou sentido comum para uma coletividade/comunidade? Seria o senso comum balizador da ideia de uma intenção coletiva? Seria possível a responsabilidade coletiva ser uma categoria política, logo que para existir necessita da existência de uma comunidade? Em que medida realmente é necessária a intenção coletiva para aceitarmos e imputarmos responsabilidade a uma coletividade ou comunidade? Quais critérios seriam necessários para definir uma coletividade ou uma comunidade? Como posso ser responsável por algo que não fiz, do qual não participei, muitas vezes não tinha nascido quando aconteceu?

Essas são algumas perguntas suscitadas no capítulo anterior desta dissertação. Nesta segunda parte intentaremos argumentar em favor das formulações de Hannah Arendt como adequadas a uma nova forma de entender a responsabilidade como uma noção sem conteúdo moral e repleta de sentidos políticos.

Antes, porém, ressaltamos alguns pontos importantes que estão expostos na obra arendtianas. O tema do totalitarismo e das questões da república; o caso Eichmann, a questão da consciência, do pensar e da vontade; a questão do que é e do que faz uma coletividade e uma comunidade; a questão do *sensus communis* entendido a partir da política e do uso da razão pública em Kant; a questão dos gregos, especialmente da ética aristotélica com relação às questões do herói trágico e da virtude; o problema da dignidade da política e da participação; as questões do que é e o que compõe a condição humana; a questão do pária, do

parvenu, do homem de massa e das questões quanto à sociedade de massas; os refugiados e sem pátria.

2.1 - Responsabilidade: Coletiva ou Política ou Vicária ou Moral ou Individual?

Hannah Arendt apresenta indícios de que é plausível a existência de uma responsabilidade coletiva, deferente à, mas não permeada pela moral. Uma responsabilidade política é assim que a pensadora chama a responsabilidade coletiva em seu ensaio de mesmo título. Neste texto Arendt apresenta a responsabilidade como fortemente vinculada à comunidade. A forte ligação entre responsabilidade e comunidade terá obrigatoriamente desdobramentos políticos e éticos. Trazendo marcadas distinções como a diferença entre culpa e responsabilidade e a recusa de Arendt em aceitar que possa existir algum tipo de culpa coletiva que seja benéfica à própria comunidade que a senti.

Para a autora, a *responsabilidade possui caráter temporal e político, na medida em que sempre vivemos e morremos vinculados a algum tipo de comunidade*. Desde o momento em que pertencemos a uma comunidade, somos vicariamente e coletivamente responsáveis por atos, acontecimentos e ações dentro do grupo no qual estamos inseridos. É a pertença ao coletivo o que determina a dimensão da responsabilidade que temos.

Arendt usou como exemplos diretos de responsabilidade coletiva contra a ideia de culpa coletiva a questão negra nos “EUA e os liberais” e a “Alemanha após o nazismo”. Nos dois casos a culpa está vinculada ao passado, pois se refere ao ato praticado; por seu turno a responsabilidade refere-se a intenções ou potencialidades, estando vinculada ao futuro. No caso dos EUA não caberia culpa pela escravidão, mas reparação pelos danos causados por um regime do passado. Enquanto que na Alemanha além de algum tipo de reparação, ainda era possível encontrar e julgar criminosos de guerra. Ou seja, na Alemanha ainda era possível encontrar culpados, embora todos os alemães devessem se responsabilizar pelos efeitos e danos do nazismo.

Os dois casos ajudaram Arendt a distinguir o caráter político, o caráter legal e o caráter moral do conceito de responsabilidade. Especialmente, a responsabilidade coletiva será, na obra da autora, um conceito que têm relevância por seu caráter político, distinto dos legais e morais. A pensadora defende que padrões legais e morais têm algo de muito

importante em comum: “eles sempre se referem à pessoa e ao que a pessoa fez. No caso de uma organização política ou criminosa, mesmo afirmando ser um dente de engrenagem, o tribunal pode tornar esse ser em uma pessoa novamente. Mesmo assim é um caso de culpa e não de responsabilidade. Sendo assim a culpa pode tornar um ser de multidão em pessoa.” (RJ, 214)

Isso porque do ponto de vista da responsabilidade coletiva devo ser considerado responsável por algo que não fiz e devo ser responsabilizado pelo fato de pertencer a um grupo (um coletivo). Também, a responsabilidade coletiva é sempre política e têm duas formas clássicas: toda a comunidade assume o que foi feito por um de seus membros ou toda a comunidade assume as consequências daquilo que foi feito em seu nome. O segundo caso se aplica a toda e qualquer comunidade, já o primeiro caso está mais para sistemas representativos como os governos republicanos, por exemplo. “Todo o governo assume a responsabilidade pelos atos e malfeitorias do passado.” (RJ, 217) Não obstante, isso também vale para governos revolucionários, a exemplo o caso de Napoleão. Tudo é feito em meu nome, na medida em que pertenço a uma comunidade, represento seu corpo político. Decorre então que a responsabilidade, em especial a política, é uma carga que recebemos pelo simples fato de nascermos em um determinado lugar.

Também, a responsabilidade política (coletiva) é uma noção utilizada por Arendt na tentativa de, a partir de sua separação da culpa moral e/ou legal, solucionar os casos em que as considerações morais e políticas, as condutas morais e políticas, entram em conflito. Não interessa se o cidadão é bom ou mal e sim se a sua conduta é boa ou ruim para o mundo em que vive. “No centro do interesse está o 'mundo', e não o 'eu'” (RJ).

Segundo Arendt, por nossa herança cristã, no ocidente tendemos a dar mais importância às questões do bem-estar de uma alma que à manutenção e conservação do mundo. Assim, o foco nas questões do mundo desafia essa nossa ocidental compreensão cristã de que “toda resistência ao mal feito no mundo necessariamente acarreta alguma implicação no Mal e a solução dessa situação difícil para o indivíduo.” (RJ) Se olharmos para o mundo mudamos a perspectiva sobre o que deve ser feito, pois o Mal deixa de fazer sentido e o futuro é o futuro do mundo e não o futuro da alma.

Explico melhor, com a ascensão do cristianismo a ênfase se destacou inteiramente da preocupação com o mundo para a preocupação com a alma e sua salvação. Para o pensamento cristão devemos nos afastar do mundo e não cuidar dele como, segundo Arendt, entendiam os antigos. Aliás, para o pensamento cristão, cuidar dele muitas vezes consiste em um delito moral. E, o que entendemos por padrões e preocupações morais possui um fundo fortemente cristão. Muitas vezes os padrões legais ou políticos são muito mais rigorosos que os morais, mas isso acaba sendo encoberto por esse alheamento em relação ao público, em relação ao cuidado que devemos ter com o mundo, são valores de origem religiosa que estabelecem uma espécie de hierarquia na qual a alma está acima do mundo. Essa hierarquia materializa-se em regras absolutas, logo que possuiriam origem divina, portanto regras fixas e imutáveis, colocando no centro de todo pensamento cristão o “eu” e não o “nós”. Algo diametralmente oposto à fluidez, à flexibilidade, aos devires necessários para o cuidado com e à permanência do mundo.

Essa posição de Arendt sobre a origem dos valores ocidentais e, por conseguinte, suas formulações sobre a responsabilidade tornam-se mais compreensíveis se considerarmos as análises da autora sobre o totalitarismo, as ditaduras, as revoluções que originaram o chamado mundo contemporâneo e suas causas e consequências: a sociedade de massa, o esvaziamento e a perda de dignidade da política. Especialmente no que tange à dicotomia e aos limites entre responsabilidade individual e responsabilidade coletiva essas análises são o ponto nevralgico para entendermos as contribuições arendtianas para a questão da responsabilidade.

Para ela o totalitarismo é uma espécie de ditadura. E, as ditaduras abolem a mais natural forma de liberdade: a liberdade política. Formas como os padrões morais e políticos entram em conflito uns com os outros em regimes totalitários: há um duplo padrão de moralidade camuflado em razão de Estado, a qual ninguém deve ousar questionar.

Dessa forma Arendt também baliza a ideia de que, dado seu caráter incerto e dependente da comunidade humana, “nenhum padrão moral, individual e pessoal de conduta será capaz de nos escusar da responsabilidade coletiva.” (RJ, 221) Não é possível evitar a responsabilidade, pois vivemos conosco e não é possível evitar a responsabilidade coletiva, logo que não vivemos apenas conosco, senão com os outros, e é justamente por isso que a ação política pode existir.

2.2 - Segredos e Camuflagens: o Totalitarismo

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt enuncia que são necessárias novas bases políticas e legais que garantam a dignidade humana, independente de tempo e espaço. De maneira que o mal radical seja evitado desde suas raízes e jamais seja considerado algo pertencente ao passado. A memória do mal radical deve guiar as novas instituições para que ele, o Mal, não volte a ser perpetrado.

O antissemitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) - um após o outro, um mais brutalmente que o outro - demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas. (...) Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa segurança, deixar de lado o mau e simplesmente considera-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. (OT, 13)

As ditaduras, em especial o totalitarismo, serão um objeto de análise, um exemplo e dilema para os conceitos de responsabilidade arendtianos. Para Arendt, o totalitarismo não é uma categoria política ou ética, mas narracional. Uma forma de governos totalmente nova que deixou muitas heranças em nossas atuais condições e formas sociais. Heranças difíceis de superar, pois são dotadas de grande capacidade de escamoteio. (AGUIAR, 2008)

O inédito e assombroso no totalitarismo é a sua capacidade de retirar quaisquer critérios comuns para julgar os dados e acontecimentos. Foi essa capacidade que fez de cidadãos cumpridores da lei, criminosos. Foi um sistema em que a violência aparece como uma obrigação civil tocada pelo comando “*matarás quem o sistema julgar que deve morrer*”. Tal sistema espalhou e legalizou a violência em todas as esferas da vida e distribuiu sua culpa

por todos, retirando, como consequência, a responsabilidade de qualquer que seja. Ou seja, tornou todos, indiscriminadamente, criminosos. A esse respeito já dizia Arendt em artigo publicado em 1945¹³:

Quanto maiores as derrotas militares da Wehrmacht em campo, maior a vitória da guerra política nazista, tantas vezes incorretamente entendida como mera propaganda. A tese central dessa estratégia política nazista é pregar que não existe diferença entre nazistas e alemães, que o povo se mantém unido respaldando o governo, que todas as esperanças dos Aliados de encontrar uma parte do povo sem contaminação ideológica e todos os apelos a uma Alemanha democrática do futuro são puras ilusões. O significado, naturalmente, é que não existe diferença quanto à responsabilidade, que os antifascistas alemães sofrerão com a derrota da mesma forma que os fascistas alemães, e que os Aliados fizeram tais distinções no começo da guerra apenas para finalidades propagandísticas. E significa também que as providências dos Aliados para punir os criminosos de guerra serão ameaças vazias, porque não encontrarão ninguém a quem se possa aplicar o título de criminoso de guerra. (CP, 150)

É notável a preocupação de Arendt com como seria aplicada a ideia de responsabilidade depois que a guerra terminasse. Como o povo alemão se sentiria e a quem seria dirigida a responsabilidade ou a quem seria atribuída a responsabilização pelas ações do regime nazista. Arendt mais tarde, em *Origens do Totalitarismo*, irá esclarecer o motivo de tais desconfianças ao descrever quais os principais elementos do totalitarismo e como esses atuaram sobre *amigos e inimigos*.

Os principais elementos dos regimes totalitários são, para Arendt, três fenômenos: o racismo ou o antissemitismo, o imperialismo e o domínio total. Elementos constitutivos e sustentados pela massificação, pela propaganda, pela organização e movimento, pela solidão e por campos de concentração. Os inimigos são determinados ideologicamente e de maneira circunstancial, não são julgados pelas suas ações e ideias, e, como em todo o terror, qualquer um pode se tornar inimigo, basta que a ideologia assim o veja. Arendt chamará a essa

¹³ Publicado em Jewish Frontier, nº 12, 1945, como “*German guilt*” [A culpa alemã]. (CP, 161)

população de inimigo objetivo do sistema. No caso do nazismo o inimigo objetivo foram os judeus, os doentes crônicos, os ciganos, os homossexuais, os poloneses.

Nesse estado de coisas o dever da polícia torna-se caçar os inimigos objetivos da ideologia e não mais investigar e conter a criminalidade. A polícia se torna a própria criminosa. Um forte instrumento de controle, o qual deve ser controlado por outro instrumento de controle, gerando a duplicação dos órgãos de governo e tornando a feição do governo segredo; o segredo se torna, então, uma forma de governar as mentes pertencentes às massas.

Por essa razão, Arendt entende que totalitarismo e ditadura não são a mesma coisa. A ditadura é uma medida de emergência de um governo legítimo que é estritamente limitada no tempo e no poder. Esse é o seu sentido romano, o qual evolui para uma modalidade moderna em que os militares ou um partido tomam o poder e privam cidadãos de suas liberdades e direitos políticos em nome da manutenção ou restabelecimento da ordem como entendida pela opinião pública. Os crimes em uma ditadura não são comuns, são como os de guerra, são cometidos contra declarados inimigos dos que estão no poder. A grande diferença nos regimes totalitários é a perseguição contra pessoas que nem mesmo se opunham ao regime no poder.

Todas essas características findaram no emblema máximo do totalitarismo: os campos de concentração e extermínio. Os campos de concentração são o laboratório de testes do domínio total, neles serão testadas todas as suas técnicas e aprimoradas nas suas capacidades. Não eram apenas campos de execução em massa, eram mais, eram os laboratórios onde se fabricavam o “animal humano, funcional, limpo, puro e saudável.” “Erra, assim, quem reduz os campos de concentração a campos de execução, é mais do que isso. É o núcleo e o modelo de uma nova forma de governo e sociedade cujo *telos* é a fabricação do animal humano funcional, limpo, puro, saudável.” (AGUIAR, 2008, p.82)

Tal fabricação necessitava de um oposto a ser *dissecado* e, por que não dizer, “ressecado”? O inimigo do regime, aquele que atentava contra toda a máquina ideológica apenas por *ser*, apenas por existir, no campo de concentração é transformado em cadáver vivo. Sua criação passa por várias fases, a primeira pela morte da pessoa, da pessoa com proteção jurídica. Consequentemente é eliminada a capacidade de agir político, pois sem

reconhecimento jurídico, não há nacionalidade e tão pouco cidadania. Depois, é morta a pessoa moral, a pessoa é alijada de todos os seus pertences, mesmo o mais básicos, como suas próprias roupas e sapatos. Em seguida, mata-se a singularidade tentando apagar todos os rastros da pessoa pelo mundo: como lembranças, eventos, experiências, memória. Não se pode mais sentir dor ou ter recordações, pois depois de adentrar a um campo de concentração, a pessoa se transforma em número, impedindo que seja ligada ao seu próprio nome.

Assombrosamente o genocídio se tornou legal e obrigatório, sendo cometido pelos mais respeitados cidadãos; todos acreditavam que as coisas eram e deveriam ser assim. Arendt interpretará a questão como radicalização do domínio da razão de Estado, uma dominação que abrange todas as esferas da vida e não apenas a esfera política. Essa violência, rizomatizada e diagnosticada por Arendt, está figurada, toma feição, no assassino burocrata. O paradoxo está no fato de que nenhuma burocracia dá feição ao que tem que ser cuidado, esvaziando a esfera ética do agente público, pois esse não precisa olhar para quem vive ou para quem morre. Tal fator servirá para a escusa em relação às questões concernentes à responsabilidade. O poder sobre outros fica sem face, então tendemos a não aceitar moralmente qualquer imputabilidade.

Tal espécie de poder sem face gerou a teoria do dente de engrenagem, ou todo o humano é supérfluo e descartável: “se eu não tivesse feito isso, outra pessoa poderia ter feito e faria.” (RJ, 92) Trata-se da descrição do sistema político nazista e que foi usado para desculpar malfeitores e fazer com que inocentes se sentissem culpados. Como na defesa de Eichmann ou no julgamento de Auschwitz, quando advogados de defesa alegavam a inocência de seus clientes por não terem “puxado o gatilho” ou dado ordens diretas para que as mortes acontecessem. Se isso for aceito, qualquer criminoso de guerra ou membro da máfia se tornará inocente ou, pelo menos, não-responsável por crimes. Se concordarmos com essa perspectiva, na Alemanha nazista apenas Hitler era politicamente responsável. Isso retiraria a responsabilidade pessoal de todos os outros?

Arendt argumenta que a responsabilidade pessoal, mesmo sob uma ditadura, não permite a transferência da responsabilidade do homem para o sistema, não podemos desconsiderá-lo (o sistema) completamente, porém não podemos dizer que qualquer sistema possa aniquilar por completo a capacidade humana de julgar e antever as consequências de seus próprios atos. Não obstante, no argumento do dente de engrenagem a responsabilidade

seria passada a instituições não mais formadas por pessoas ou para tendências históricas e sociais não mais controláveis pelas pessoas. Arendt chama a atenção para a importância dos tribunais nesses casos, pois estes mantêm ou recuperam a face humana dos sujeitos dando-lhes uma medida de seus atos. Mesmo que os réus ainda possam apenas se sentir traídos por seus semelhantes ou por membros de uma nova ordem estabelecida ao serem julgados culpados. Como foi o caso de Eichmann e dos executores de Auschwitz, por exemplo.

Logo, seguindo o argumento arendtiano, deveríamos questionar os criminosos de guerra como apoiadores do regime, mesmo que aleguem terem apenas obedecido a ordens superiores, apesar das dificuldades em fazê-lo. Pois, não há obediência em questões morais e políticas, apenas em questões religiosas ou das crianças em relação aos adultos. Reconhecer isso nos faria recuperar a dignidade do status de ser humano dos criminosos de guerra. Arendt ilustrará isso ao criticar a teoria dos homens subalternos, uma versão da teoria do dente de engrenagem, utilizada na defesa do julgamento de Frankfurt. Segundo essa teoria, os réus foram forçados a fazer o que fizeram e não estavam em posição de saber o que era criminalmente errado. Desta forma, a obediência a ordens se torna culpa e desculpa.

Culpa e desculpa também pelo que Arendt aponta como a estratégia dos nazistas para se safar da responsabilidade pelo que fizeram, antes mesmo e a guerra terminar e o regime cair. A pensadora critica o entendimento de que a política nazista não passava de mera propaganda (CP, 150). Para ela, era uma estratégia para fazer entender que não havia diferença entre nazistas e alemães, e que isso impossibilitaria a construção de uma Alemanha democrática. Levando ao sentido de que não haveria diferença quanto à responsabilidade em relação ao nazismo: fascistas e antifascistas, todos serão derrotados quando os aliados forem punir os criminosos de guerra.

Apenas aquele que conhece os segredos do coração humano, impenetrável aos olhos humanos, pode saber se alguém na Alemanha é nazista ou antinazista. Em todo caso, quem organiza ativamente um movimento antinazista clandestino na Alemanha de hoje precisa agir e falar como um nazista, do contrário logo enfrentará a morte. Num país onde uma pessoa atrai imediata atenção por não conseguir matar sob ordens ou não conseguir ser um pronto cúmplice dos assassinos, não é uma tarefa fácil. A tirada mais radical que essa guerra despertou entre os Aliados – o único “alemão bom” é o “alemão morto” – se baseia nos fatos: a única maneira de identificar um antinazista é quando os nazistas o enforcam. É a única indicação confiável. (CP, 151)

Arendt afirma que essas alegações não foram mera propaganda, mas sim, que houve durante a Segunda Guerra o terror tornado burocracia e qualquer soldado assumiu tarefas assassinas. Se as possibilidades ou até aniquilaram-se as formas de segregação entre nazistas e não-nazistas nas forças armadas, pois, todos acabam arcando pelo menos com a culpa da cumplicidade e isso foi uma vitória dos nazistas. Tratou-se de uma sórdida tática nazista: ao vislumbrar a derrota na guerra, trataram de diluir sua responsabilidade em uma culpa organizada para todo o povo alemão, e até para todos os povos da Europa.

Essa estratégia foi possível graças ao aniquilamento da opinião pública realizado durante todo o regime. Arendt define opinião pública como o que a maioria pensa e deseja e está para além das ideias e opiniões dos meios de comunicação ou da propaganda.

A esse respeito, os acontecimentos na Alemanha são muito mais extremos e talvez também mais reveladores. Não há apenas o fato horrível das fábricas de morte elaboradamente estabelecidas e a total ausência de hipocrisia naqueles números muito substanciais que estavam envolvidos no programa de extermínio. Igualmente importante, mas talvez mais assustador, era a colaboração natural de todas as camadas da sociedade alemã, inclusive das elites mais antigas que os nazistas deixaram intocadas e que nunca se identificaram com o partido no poder. Acho justificável, com base em dados factuais, sustentar que moralmente, embora não socialmente, o regime nazista foi muito mais extremo do que o regime de Stálin nos seus piores momentos. Na verdade, o regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores. Além disso, provava que ninguém tinha de ser nazista convicto para se adaptar e para esquecer da noite para o dia, por assim dizer, não o seu status social, mas as convicções morais que antes acompanhavam essa posição (RJ, 117).

No totalitarismo a opinião pública é substituída pela propaganda, responsável por disseminar a ideologia, por isso sua estratégia de culpa organizada correu o risco de ser entendida como mera propaganda. Ou seja, por fazer acreditar ou aceitar a pretensão de explicação total e a coerência total produtora da coerção argumentativo-organizacional, destruindo qualquer possibilidade de relação autônoma com o governo. Portanto e ainda, o Totalitarismo criou um novo modo de governo: o governo sem política, o qual governa pela propaganda. “Nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda. Por existirem num mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda” (OT, 390).

Um ponto importante sobre a tese arendtiana a respeito da propaganda nazista é o direcionamento dado às peças propagandísticas: a comunidade externa, seja os ainda não convencidos da ideologia imposta pelo regime, seja para as sociedades de fora da Alemanha. A esse respeito nos diz Arendt:

Mas essa propaganda é sempre dirigida a um público de fora – sejam as camadas não-totalitárias da população do próprio país, sejam os países não-totalitários do exterior. Essa área externa à qual a propaganda totalitária dirige o seu apelo pode variar grandemente; mesmo depois da tomada do poder, a propaganda totalitária pode ainda dirigir-se àqueles segmentos da própria população cuja coordenação não foi seguida de doutrinação suficiente. (OT, 391)

Tais técnicas foram importadas dos EUA (OT, 400). Os alemães se valiam da mesma propaganda que os americanos utilizavam para vender mercadorias. Esta trata os seres humanos como meros seres vivos que são facilmente manipuláveis e assim o devem ser. Eis a origem da ideia de utilizar propaganda para manipular as massas: não enseja formar opinião, mas provocar um comportamento, “gerar uma atuação”. Para Arendt, por essas características, a propaganda moderna, política ou publicitária, é coercitiva e intenta conquistar, dominar e conduzir as massas. E, ainda, mantê-las massas.

Com essa perspectiva se desvela o verdadeiro objetivo da propaganda: o rigor da organização e não a persuasão. A consequência disso é que propaganda e violência não são contrárias, tão pouco contraditórias: “o uso da violência pode ser parte da propaganda. A propaganda está para a força da mesma forma que o poder está para a política.” (AGUIAR, 2008, p.80)

A propaganda permite que qualquer argumento religioso, científico, ou mesmo uma mentira, possam ser instrumentos de violência. Para Arendt, o sucesso da propaganda junto à sociedade de massas está justamente na ficção de onipotência e controle que gera, pois para as massas interessa a vitória em si mesma e não a causa vitoriosa. É a infalibilidade do líder que seduz as massas, portanto a propaganda é todo o instrumental necessário para quem governa em uma sociedade de massas.

A eficácia desse tipo de propaganda evidencia uma das principais características das massas modernas. Não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não confiam em seus olhos e ouvidos,

mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte. (...) A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência. (OT, 401)

Será, portanto, a massificação uma das formas de aparente irresponsabilização de todos perante todos, logo que qualquer possibilidade de conformação de um mundo comum está comprometida por um discurso *narracional*, que torna a ética e a política conceitos vazios. Isso leva à pergunta de quem seriam as massas, como elas se conformam e por que esse tipo de ausência da responsabilidade foi possível.

2.3 - As massas: a ralé, a elite, o pária, o filisteu

Arendt, como muitos outros filósofos políticos contemporâneos, entenderá as massas como pedra de toque da política. Formam uma base de poder ausente de sujeitos capazes de reconhecer seus próprios direitos e deveres, incapazes de julgar e deliberar. É sobre as massas que o poder totalitário ganha e ergue as suas forças. “A inflação, o desemprego, os refugiados e apátridas, contingentes enormes de pessoas sem raiz e lugar na Europa, corroeram o tecido social e fizeram surgir novas categorias: as massas, o lumpen (a ralé), a elite, o filisteu, exemplos das categorias sustentadoras dos movimentos totalitários.” (AGUIAR, 2008, p. 77)

As massas não possuem representação política, são isoladas e evitam as relações sociais. Seus líderes entificam o desprezo por padrões morais e pela vida pública. A busca pelo sucesso e pela fama, pela grandiosidade e pela genialidade em lugar de qualquer outra coisa ou em prejuízo do que quer que seja; em suma, o *culto da personalidade* são características de governos que têm o seu poder oriundo de uma sociedade de massas. Não há, portanto, interesse pelo mundo comum, tão pouco se reconhece essa pertença, característica de um auto entendimento da desimportância e da dispensabilidade de princípios e valores, da memória e da história.

Outra característica das massas, ou mais especificamente do homem de massa, apontada por Arendt, é o fascínio por explicações científicas. A coerência, o necessitarismo cientificista, elide a contingência, naturaliza a realidade humana, apresentando-a como guiada pelas “forças das coisas”. Diante dessa situação, nada pode ser feito a não ser colocar-se na direção do fluxo natural. Por isso, o governo totalitário se nutre das massas, tanto se apoia nelas como as devora vorazmente. Nesse regime, o poder não é uma qualidade do Estado ou da comunidade política, mas do movimento regido pela força natural da multidão, das massas. (AGUIAR, 2008, p.78)

O burguês, homem de massa, um tipo de ralé é o oposto do cidadão. O homem da ralé é um fenômeno internacional resultado final do burguês. “Burguês” é o homem de massa moderno na (in)segurança de seu domínio privado: por ele mesmo nunca faria mal a ninguém, porém já distinguiu tanto o público do privado que se sua profissão pede para que mate, ele mata. Para esse tipo, ser responsabilizado por algo é o mesmo que ser traído. E é apenas, nesse choque, – o da responsabilização – que toma consciência do mal que cometeu.

De fato, todos os traços que a psicologia das multidões descobriu nesse ínterim no homem de massa: sua solidão – e solidão não é nem isolamento nem estar desacompanhado – a despeito de sua adaptabilidade; sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo que desde Rousseau tem disso confundida com auto-alienação (...) O verdadeiro precursor do moderno homem da massa é esse indivíduo que foi definido e de fato descoberto por aqueles que, como Rousseau no século XVIII ou John Stuart Mill no século XIX, se encontraram em rebelião declarada contra a sociedade. Desde então, a estória de um conflito entre a sociedade e seus indivíduos tem-se repetido com frequência, tanto na realidade como na ficção; o indivíduo moderno – e agora não mais tão moderno – constitui parte integrante da sociedade contra a qual ele procura se afirmar e que tira sempre o melhor de si (EPF, 250).

Arendt chama a esse homem moderno de filisteu. Um sujeito que vive, morre e mata, se necessário, para lucrar e ganhar de forma individual e apartada de qualquer senso pelo que é comum. Na propaganda e nos discursos dos governos o “filisteíssimo” será a pedra de toque que leva à multidão, fornecendo o que será o modelo de boa forma de viver para a sociedade. Uma sociedade centrada em apenas satisfazer necessidades.

Abreu (2006, p.158) esclarece que a multidão refere-se ao conjunto de pessoas formado pelos pobres e miseráveis durante a Revolução Francesa que buscavam, por meio da

revolução, satisfazer suas necessidades. A existência dessa multidão, segundo Arendt, foi uma das razões para o insucesso da Revolução Francesa, em contraposição à Revolução Americana. Os *founding fathers* viam no povo uma “multiplicidade de vozes e opiniões” que deveriam formar a República Norte-americana. Assim, povo e multidão são tratados pela autora como categorias praticamente opostas, que caracterizaram as revoluções analisadas em *Sobre a Revolução*.

Se a libertação da pobreza e a felicidade do povo foram os verdadeiros e exclusivos objetivos da Revolução, as juvenis e irônicas blasfêmias de Saint-Just – “Nada se assemelha tanto à virtude como um grande crime” – não eram mais do que observações vulgares e delas se concluiu certamente que tudo se deve “permitir àqueles que trabalham na direção da Revolução”. (...) Seria difícil encontrar em toda a oratória revolucionária uma frase que indicasse com maior precisão os problemas relativamente aos quais os fundadores e os libertadores, os homens da Revolução Americana e os homens em França, divergiam. A direção da Revolução Americana permaneceu empenhada na fundação da liberdade e no estabelecimento de instituições duradouras e para aqueles que agiam neste sentido nada que estivesse fora da esfera da lei civil era permitido. A direção da Revolução Francesa quase desde o princípio se desviou desta direção da fundação pela urgência do sofrimento; foi levada pelas exigências da libertação, não da tirania mas da necessidade, e impulsionada, ao mesmo tempo, pela ilimitada imensidade da miséria do povo e da piedade que tal miséria inspirava. (SR, 112)

Trata-se de uma contraposição entre o cidadão e os direitos universais do homem:

A versão americana proclama, na verdade, apenas a necessidade de um governo civilizado para toda a humanidade; a versão francesa, proclama contudo, a existência de direitos independentes e exteriores ao corpo político e passa, então, a assimilar estes chamados direitos, nomeadamente os direitos do homem *qua* homem, com os direitos dos cidadãos. (...) O problema levantado por estes direitos tem disso sempre o de que eles não podiam deixar de ser menos do que os direitos dos nacionais, e o de que só eram invocados, como último recurso, por aqueles que haviam perdido os seus direitos comuns de cidadãos. (SR, 183)

Há, ainda, outra categoria analisada por Arendt, o pária. Os párias não participam da sociedade, tornando sua inocência coletiva, vicária. São os únicos totalmente não-responsáveis politicamente. Ser não responsável é, em alguma medida, ser pária: tipo alheio a qualquer possibilidade de vinculação política, por não ter reconhecido qualquer direito perante a sociedade; um tipo presente, mas não pertencente à comunidade ou à sociedade.

Arendt em *Responsabilidade Coletiva* (RJ, 59) chama a atenção para o alto custo que se paga pela impossibilidade de participação política ou por sua voluntária recusa, afirmando

ser esse preço mais elevado que o pago por quem é coletivamente responsável, no sentido de pertencer a alguma comunidade e não porque faz parte de um tipo de associação qualquer.

Para Arendt, depois das grandes guerras do século XX, não mais almejamos um mundo restaurado ou encantado, mas temos problemas práticos e devemos nos preocupar com eles. Um desses problemas é os dos refugiados que não possuem lar e tão pouco raízes. Pessoas que seriam deslocadas para um estado em que ninguém pode chamá-las de igual, pois não possuem status político, não possuem responsabilidade política, mas que necessitam ser aceitas em uma comunidade.

Se um ser humano perde seu *status* político, deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante. Este é um dos motivos pelos quais é muito mais difícil destruir a personalidade legal de um criminoso, isto é, de um homem que assumiu a responsabilidade de um ato cujas consequências agora determinarão o seu destino, que a de um homem a quem foram negadas todas as responsabilidades humanas comuns. (OT, 334)

Há coisa em comum entre os tipos de *ralé* descritos por Arendt é a necessidade de ser aceito. Na biografia de Rahel Vanhagen, segundo livro escrito por Arendt, a pensadora afirma que o assimilado (*parvenu*¹⁴) seja ele de que espécie for necessita muito mais amar a obediência do que de ser servil, embora muitos confundam obedecer com servir. Arendt vê a necessidade dessa obediência medida, observada, voluntária para todos aqueles que necessitam ser aceitos em lugares aos quais “não pertencem”. “Para o *parvenu*, ser inocentemente apreciado é um triunfo, ser inocentemente antipatizado, uma ofensa” (RH, 165).

¹⁴ É possível encontrar a referência a palavra *parvenu* com o significado de: pessoa que se elevou a uma classe muito superior àquela em que nasceu, sem ter adquirido as maneiras e a cultura que convêm à sua nova condição. (SARTRE, 1986, p.71)

Como é excluído de tudo, o pária que deseja alcançar o status de parvenu luta, com vazia generalidade, para alcançar tudo. Desejos específicos são um luxo a que não se pode permitir. O parvenu sempre irá descobrir que aquilo que se tornou é algo que basicamente não desejava tornar-se, pois não poderia tê-lo desejado. Apenas pode querer subir – é-lhe impossível ver onde irá chegar ao final. Permanece sujeito à mesma lei adversa contra a qual se revoltava quando era pária: ter de aquiescer em tudo. (RH, 175)

Desta forma, Arendt estabelece os níveis de aceitação como a maneira que os seres humanos apartados de uma comunidade ou considerados “inferiores” em uma comunidade têm para tornarem-se parte dela. Entre párias, *parvenus* e burgueses haverá sempre o algo em comum de tentar ser aceito entre outros como um par. O limiar entre a responsabilidade e a irresponsabilidade está fincado na possibilidade de ser reconhecido como comensal.

2.4 - Irresponsáveis e responsáveis

O reconhecimento no totalitarismo se tornou algo não desejável, assim como a ação. Arendt encontra nessa questão um dos paradoxos desses regimes.

“É como se a humanidade se houvesse dividido entre os que acreditam na onipotência humana (e que julgam ser tudo possível a partir da adequada organização das massas num determinado sentido), e os que conhecem a falta de qualquer poder como a principal experiência da vida. Pois a verdade simples da questão é que apenas aqueles que se retiraram completamente da vida pública, que recusaram a responsabilidade política de qualquer tipo, puderam evitar tornar-se implicados em crimes, isto é, puderam evitar a responsabilidade legal e moral.” (RJ, 96)

No trecho acima Arendt fala da abstenção de muitas pessoas perante os governos fascista e nazista. Para ela, esse caso possui a peculiar característica de que o ato mais responsável foi realizado por quem não fez nada ou se recusou a participar de qualquer coisa relacionada ao governo vigente. A questão reside no fato de a responsabilidade política sempre pressupor um mínimo de poder político e de, durante esses acontecimentos, ele estar ausente por completo das mãos da população. Na ausência de poder político o retirar-se se torna válido, não participar pode ser melhor e mais benéfico que participar. Assim, para

Arendt em situações extremas é válido recorrer ao isolamento ou a não-participação, invalidando acusações de irresponsabilidade.

Segundo Arendt, o mais antigo argumento filosófico em favor da não-participação é socrático e estritamente subjetivo, operando muito mais sob o ponto de vista moral do que sob o ponto de vista de sua eficácia política. Há que se tomar cuidado com os argumentos de não-participação, justamente por esse caráter moral, pois esse não pode ser provado, tanto pode ser o imperativo categórico, como proposições de fundo religioso, ou o argumento de “se eu fizesse o que agora é exigido de mim como o preço da participação, quer como mero conformismo, quer até como a única chance de uma resistência por fim bem-sucedida, já não poderia viver comigo mesma; a minha vida deixaria de valer a pena para mim.” (RJ, 225)

Arendt prolonga esse argumento às ações realizadas por populações nos EUA e diz que a desobediência civil também pode ser chamada de resistência política, desde que haja liberdade de associação e a esperança de provocar uma mudança de política.

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadão se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas. (...) Em outras palavras, a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação ou restauração necessária e desejada do *status quo*. (CR, 69)

Neste caso “o que está no centro da consideração não é o eu, mas o destino da nação e sua conduta com outras nações do mundo.” (RJ, 225) Assim, a autora defende a “irresponsabilidade” dos que não participam em alguns casos específicos, pois os não-participantes em uma ditadura recusam-se a dar o seu apoio ao regime, conseguindo originar poder político do próprio alijamento que sofrem do mesmo. Trata-se de um tipo de resistência passiva à violência, uma descoberta política do século XX: o pária pode empoderar-se ao se entender como uma comunidade. Aqueles que conviviam, mas não pertenciam à comunidade, agora são uma e voltam ou começam a fazer parte do mundo humano em sentido arendtiano.

2.5 - O Mundo

No primeiro capítulo do livro *A Condição Humana*, Hannah Arendt para definir “ação”, estabelece a pluralidade humana através do fato de que os homens habitam o mundo e vivem na Terra. Colocando Terra e mundo como coisas diferentes, o mundo está na Terra, porém se os seres humanos fossem todos para outro planeta o mundo também se mudaria para lá, logo que a atividade da ação, atividade tipicamente humana, é realizada no mundo.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. (CH, 15)

Conforme nos apresenta Alves Neto (2008, p. 245), a concepção arendtiana de mundo é formada não pela ideia de uma contemplação filosófica via tradição, mas pelo estudo e análise dos fatos históricos e políticos que levaram ao advento dos regimes de controle ideológico das massas: os regimes totalitários. A moda da interpretação de Celso Lafer (2004, p. 346), podemos afirmar ser uma concepção (de mundo) vivida e pensada, não apenas um “objeto de erudição”.

Na esteira das interpretações de Lafer, consideração de que não existe ser humano sozinho, mas a coexistência é necessária para a sobrevivência do mundo, podemos pensar sozinhos e só podemos agir em conjunto ou em relação a outrem, garantindo a existência de um mundo humano e a “esperança” de que este mundo possa sempre começar de novo. Explica Celso Lafer:

No momento em que começa algo novo por meio de uma ação política, a preocupação não é com o eu, mas com o mundo e esta distinção é a distinção básica de acordo com Hannah Arendt. (...) O que é decisivo – aponta Hannah Arendt – é a clareza da motivação – nós mesmos, a nossa alma, ou o mundo. (LAFER, 2004, p. 350)

Pela motivação maior com o que é público, com o que seria bom para o mundo, há o uso do espaço para o debate e a palavra. As incertezas geradas em um campo que está para

além do campo da simples liberação da necessidade gera esse interesse pelo que é coletivo, para o agir em conjunto. O mundo deveria, assim, se assentar nas coisas coletivas e na ausência de certezas para que fosse realmente plural, sem se interessar muito com o mérito ou o que levou o eu a querer o debate coletivo. O mundo seria um espaço em contínua construção e manutenção, formado por sujeitos capazes de pensar e agir.

As concepções de Arendt abarcam, ainda, a possibilidade da desmundanização do mundo, ou, nos termos estudados neste texto, da irresponsabilização de todos para com todos. Fenômeno que acontece quando parte dos que deveriam fazer parte do mundo se ausentam, como as massas de desempregados, os apátridas, os refugiados, os párias, a ralé.

Iluminar as origens desse colapso do mundo foi a grande tarefa arendtiana. Trata-se de elucidar o processo promovido pela racionalidade técnico-científica moderna que se desenvolveu historicamente, até que foi avassaladoramente superado pelo surgimento, no século XX, de uma “era nova e desconhecida”, denominada por Arendt “mundo moderno”. A analítica do “ser do mundo” fez nascer os instrumentos de análise que nos permitem recuperar hoje a experiência genuína do mundo humano e comum e, assim, elucidar de que modo a existência humana só realiza a plenitude do seu vigor por meio de um cultivado amor pelo mundo (*amor mundi*). (ALVES NETO, 2009, p.22)

O fortalecimento da democracia depende e deve estar baseado na responsabilidade política, assim nos diria Hannah Arendt. Disso depende a preservação do espaço público (*public realm*) a partir da construção da ação coletiva e do fortalecimento da cidadania. A fraqueza do espaço público provém justamente de sistemas políticos deslegitimados e enfraquecidos, facilitando os processos de corrupção e a indiferença frente ao que é coletivo. Tal enfraquecimento, sintomatizado e realizado no século XX, foi chamado de tempos sombrios pela autora.

Em tempos sombrios, um tempo histórico em que estão presentes a desordem, a fome, os massacres, os carniceiros, o ultraje e o desespero, é o mundo humano (artificial) que mais corre perigo.

Empresto o termo do famoso poema de Brecht, “À posteridade”, que cita a desordem e a fome, os massacres e os carniceiros, o ultraje pela injustiça e o desespero “quando havia apenas erro e não ultraje”, o ódio legítimo que no entanto conduz à fealdade, a ira fundada que torna a voz rouca. Tudo era suficientemente real na medida em que ocorreu publicamente; nada havia de secreto ou misterioso sobre isso. E no entanto não era em absoluto visível para todos, nem foi tão fácil percebê-lo; pois, no momento mesmo em que a catástrofe surpreendeu a tudo e a todos, foi recoberta, não por realidades, mas

pela fala e pela algaravia de duplo sentido, muitíssimo eficiente, de praticamente todos os representantes oficiais que, sem interrupção e em muitas variantes engenhosas, explicavam fatos desagradáveis e justificavam as preocupações. (HTS, 7)

E, o humano tem o mundo como condição de existência, pois é nele que estabelecemos as relações necessárias ao *sensus communis*, é nele que expressamos nossos juízos e coletamos assuntos e matérias para nosso pensamento. Portanto, no mundo podemos nos deparar com o passado e o futuro e dar-mo-nos conta do que é e como vivemos o nosso presente. Por isso, justamente no momento em que somos aliados do mundo nos damos conta da necessidade de sermos coletiva e individualmente responsáveis.

É pela noção de responsabilidade tanto em seu modo prospectivo quanto em seu modo retrospectivo que conduzimos nossas ações pelo e para o mundo. Esse é o cuidado com o mundo e traz consigo muitas obrigações. Para Arendt temos a obrigação de prevenir o mal e apenas o fazemos se conseguirmos refletir sobre o que foram nossas ações, como devemos lidar e reparar seus efeitos e resultados e, ainda, prospectar quais serão os efeitos e resultados futuros das mesmas. Para tanto, precisamos pensar, ou seja, examinar e questionar as coisas que nos são colocadas, evitando perpetrar o mal e colocar o mundo em risco.

2.6 - O Mal

Para Arendt, do ponto de vista do mundo importa que o mal aconteceu, é irrelevante saber quem o cometeu. Mesmo porque o cidadão deve estar mais preocupado com o mundo que com seu próprio “eu”. “Como cidadãos, devemos impedir que o mal seja feito porque no mundo que devemos partilhar, o malfeitor, a vítima e o espectador, estão em risco; a Cidade foi ultrajada.” (RJ 250) Por isso a diferença entre crime e transgressão, no primeiro, o ato é contra a comunidade e, no segundo, indivíduos são ofendidos.

A pensadora discorre sobre os perigos de um espaço público precário ou inexistente, pois torna as pessoas incapazes de se responsabilizar politicamente, de tomar um juízo e decisões em conjunto, levando outros pontos de vista em consideração. Segundo a autora, trata-se de um fenômeno comum nas sociedades contemporâneas. Fenômeno que seria o

sintoma da perpetuação das soluções totalitárias, mesmo após a derrocada do nazismo na Segunda Guerra Mundial.

Devemos primeiro ser responsáveis por nós mesmos, sermos capazes de responder por nossos atos, mas, em segundo lugar também somos responsáveis pelo que ocorre em nossa comunidade, grupo ou pelo que ocorre com a humanidade. Para Arendt, tanto faz se o fizemos ou se fizeram em nosso nome, somos responsáveis pelo que é feito em nome e por nossa comunidade. Deixar que o mal se perpetre já é por si só uma irresponsabilidade, assim somos também responsáveis por nossas omissões.

O caso Eichmann e a polêmica sobre seu julgamento podem ser apontados como o momento em que Arendt viu sua argumentação tomar materialidade e pôde, mesmo que contra seu próprio gosto, ocupar-se das controvérsias entre as questões morais e políticas a respeito do mal. Pois, para a autora, não havia sistemas ou teorias a respeito do mal as quais pudessem explicar o que foi visto no tribunal de Jerusalém.

Nesse caso o mal era verdadeiro, mas não plausível. Pois,

era como se a moralidade, no exato momento de seu total colapso dentro de uma nação antiga e altamente civilizada, se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de costumes, de usos e maneiras, que poderia ser trocado por outro conjunto sem dificuldade maior de que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de todo um povo. (RJ 106)

A banalidade do mal provém em parte da superficialidade do agente, superficialidade extraordinária.

Os clichês, os lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a função socialmente reconhecida de nos proteger contra a realidade, isto é, contra a solicitação da atenção de nosso pensamento, que todos os acontecimentos e fatos despertam essa exigência o tempo todo, logo estaríamos exaustos; a diferença em Eichmann era apenas que ele nada sabia de tal solicitação. (RJ, 227)

Eichmann não era capaz de refletir, portanto incapaz de julgar, de produzir um juízo sobre aquilo que estava fazendo. Seu mal era, portanto, banal e sua origem uma completa perda da noção de responsabilidade moral individual.

Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens – sempre o cuidado de estar “coberto” –, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a “obediência cadavérica”, (*kadavergehorsam*), como ele próprio a chamou. (EJ, 152)

O mal banal é a mostra de que o mal não possui raízes, mas pode ser sim uma ausência. O mal não possui uma essência que possa ser capturada pelo pensamento. Por essa característica esse mal, o mal banal, é praticado por pessoas que nunca decidiram por isso. Para decidir é preciso de alguma forma refletir a partir de conceitos, no caso do mal banal as pessoas não refletem sobre conceitos, tão pouco conseguem formular os seus próprios conceitos, tornando possível praticar o mal na ausência. Nesse aspecto está o limite da consciência, em que a boa consciência subsiste apenas como a ausência da má consciência. Prova-se que o mal não é maldade, pois a maldade pertence ao vilão em seus atos individuais e, muitas vezes, milimetricamente planejados. O mal infinito é praticado por aqueles que não encontram a própria consciência, sendo incapazes de dialogar consigo próprios, sem motivos ou razões especiais.

Essa questão da lembrança nos faz dar pelo menos um pequeno passo em direção à questão incômoda da natureza do mal. A filosofia só conhece o vilão como alguém desesperado, alguém cujo desespero erradia, ao seu redor, uma certa nobreza. Não vou negar que esse tipo de malfeitor exista, mas tenho certeza de que certos males de que conhecemos não se devem àquele que tem que confrontar-se consigo mesmo de novo, e cuja maldição é não poder esquecer. Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgesit*, a História ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo. (RJ, 159)

O assassino pode ser perdoado de sua culpa por suas circunstâncias pessoais, porém o mal banal, o qual possui consequências políticas, feito em nome de uma coletividade, possui como “remédio” o exercício da capacidade de julgar, o exercício do juízo. Logo, caberia a pergunta: como possuímos e usamos a consciência? Arendt nos dirá que somos conscientes a partir do momento em que somos os mesmos apenas quando apareço para os outros, quanto estou entre mim e mim mesmo não sou idêntica a mim, em um diálogo silencioso da

consciência num dois-em-um. Sendo possível ser um só sem perder a consciência de si apenas quando estamos no mundo.

2.7 - Consciência

O cerne de toda a questão está no fato de que os conceitos morais estão vinculados ao eu, enquanto a política é algo que acontece fora dos homens e entre homens. Poderíamos neste ponto fazer voz à ideia de que a moral se preocupa com a conduta entre os homens, porém essa não é a posição de Arendt. Para ela o problema da consciência diz respeito à convivência do eu com ele mesmo antes de qualquer salto para as questões do mundo, digo, as questões que estão fora do eu, inclusive os outros. Não obstante a consciência também pode estar vinculada à capacidade de julgar, categoria fundamental para a existência de uma comunidade. Do mesmo modo como estabelece a distinção entre responsabilidade e responsabilidade coletiva, Arendt divide a consciência em duas, a consciência de si (*consciousness*) e a consciência como capacidade de julgar (*conscience*):

E aqui mais uma vez a linguagem está do lado do eu, assim como estava do lado daqueles que acreditam que todas as questões de moral são apenas questões de costumes e maneiras. Em todas as línguas o termo consciência significa originalmente não a faculdade de conhecer e julgar o certo e o errado, mas o que agora chamamos consciência de si (*consciousness*), isto é, a faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, nos tornamos cientes de nós mesmos. (RJ, 140)

Em outro trecho a pensadora afirma:

A consciência é supostamente um modo de *sentir* além da razão e dos argumentos, e de conhecer pelo sentimento o que é certo e errado. O que tem sido revelado sem sombra de dúvida, creio eu, é que esses sentimentos realmente existem, que as pessoas se sentem culpadas ou inocentes, mas que, infelizmente, esses sentimentos não são indicação nenhuma de certo e errado. (...) Em outras palavras, esses sentimentos indicam conformidade e não conformidade, não indicam moralidade. Os conflitos de consciência em termos seculares, por outro lado, não são realmente senão deliberações entre mim e mim mesma; não são resolvidos pelo sentimento, mas pelo pensamento. (RJ, 173)

É possível notar nos excertos acima que a consciência serve para tratar de dilemas sobre o que é adequado ou não adequado, estas questões estariam balizadas por um pensamento pautado por algum tipo de lei ou regra geral. Uma lei fomentadora da

possibilidade de “estar comigo”, esta espécie de estar só sem experimentar o vazio da ausência do que nos faz *ser-com*, a capacidade de julgar. Destarte, a consciência é produto e se alimenta do pensamento.

Uma distinção arendtiana para a consciência é consciência de si mesmo que é diferente da simples consciência. “Simples consciência” é sempre usada para questões morais e jurídicas, “nos diz o que fazer e do que nos arrepender”. É uma espécie de testemunha de nossos atos, sempre pronta a falar quando estamos sós, a qual, faz com que não possamos nos contradizer a nós mesmos.

Por sua vez a consciência de si mesmo se a consciência é pautada por uma necessidade de entender se algo está ou não em conformidade com um entendimento comum ou uma lei ou regra que seja e se essa regra ou lei é oriunda de uma construção coletiva/social posso entender a consciência como algo que leva o que é externo ao eu também em consideração. Possibilitando inclusive argumentarmos em favor de uma relação dialética entre eu e mundo no conceito arendtiano de consciência.

É justamente essa consciência, a qual considera o mundo externo mas também é auto reflexiva, um elemento formador importante da noção de vontade. Distinta do simples desejo, ou melhor, mediadora entre o desejo e a possibilidade moral de realizá-lo a vontade será analisada por Arendt como o algo que nos incita a agir. Depois de passar o desejo pelo crivo da consciência a vontade surge como propulsora a ação. Por isso está estritamente ligada a questão da liberdade e, por conseguinte, da responsabilidade.

Finalmente, enquanto o espírito se divide em dois na atividade de pensar, para a qual a forma do diálogo, parece muito adequada, o que acontece com a vontade é completamente diferente. A conta de deve nos impele à ação, e para esse fim devemos ser enfaticamente Um. Em outras palavras, a vontade dividida contra si mesma é menos adequada para a sua tarefa de agir; o espírito dividido dentro de si mesmo é mais apropriado para a tarefa da deliberação. Se a vontade é assim, que bem a vontade pode fazer? Mas, sem vontade, como eu poderia ser levado a agir? (RJ, 188)

A vontade seria o retorno do eu como unitário após o pensamento transformá-lo em dois no julgamento da adequação do ato realizado ou por realizar, especialmente se estamos sob o manto do dever. É dela a prerrogativa do livre fazer, se transformando em causa de si mesma. Mas, a vontade está coagida dentro de diversos arcabouços, inclusive das próprias

regras do pensamento. As coerções do ambiente são cruciais para entendermos que o eu-posso é diferente do eu-quero, no entanto a vontade precisa ser livre para ser considerada vontade.

2.8 - Vontade

Uma das maneiras de entender como Arendt lida com a questão da vontade são as leituras da vontade em Rousseau que a autora produziu. A crítica de Arendt paira sobre a distinção de Rousseau sobre a vontade geral e a vontade de todos. A vontade de todos pressupõe um corpo político constituído e a vontade geral representa o ato de criação do corpo político. Assim, o povo só pode aparecer se for submisso à vontade de todos, assim contra todas as diferenças e não as considerando como parte do próprio corpo político. A vontade rousseauiana excluiria a confrontação de opiniões e sua eventual harmonização. O povo como vontade geral acaba por justificar o poder absoluto da nação e a dar-lhe um poder ilimitado. Paradoxalmente, para que essa vontade se expresse é necessário que o povo se cale. Então o povo deve permanecer uno e mudo, pois a vontade geral torna o legislador uma espécie de deus que deve ser capaz de proferir ao povo o que é a própria vontade do povo.

Para manter-se parte do corpo político, cada um deveria travar uma batalha contra seus próprios interesses individuais, rebelar-se contra si mesmo e seus próprios interesses. Trata-se de dominar o interesse próprio e não de esquecê-lo, é preciso reconhecer o interesse próprio para então reconhecer a vontade geral. As características da vontade se tornam em mando e obediência, questões até então apolíticas. Gerando outro paradoxo, as leis que deveriam ser oriundas dos homens acabam por determiná-los, suprimindo a pluralidade humana.

O desconhecimento da pluralidade humana gerará os conflitos sociais, pois a vontade geral começa a se confundir com a vontade privada, a segunda suplantando a primeira. Para Rousseau a pluralidade deve ser suplantada pelo bem comum. Essa será a diferença crucial entre o pensamento arendtiano e o rousseauiano. Assim, a vontade particular se torna uma forma de egoísmo e deve ser combatida, tornando o cidadão numa espécie de inimigo do bem comum. Cada vez que um cidadão se opuser ao interesse geral da nação será seu opositor em alguma medida. Assim Rousseau opõe não o nacional ao estrangeiro, mas o homem ao cidadão.

Um dos efeitos colaterais dessa crítica será, segundo Abreu (2004, p. 23), que a política de Hannah Arendt afasta mais que a luta de classes: afasta o conflito. E faz mais ainda do que isso: não comporta o interesse. E mais, a política nada tem a ver com a vontade. Provavelmente a constatação de cada um desses três limites – principalmente o que diz respeito à vontade – pouco tenha de novo.

Para Arendt a teoria da vontade geral foi a base de todos os nacionalismos que viriam a surgir no século XIX e XX. A vontade geral pressupõe a suspeita e o combate de todas as vontades individuais, quem não se submete a ela não será cidadão. Isso se deve à confusão de poder com dominação, coerção e força, tornando a política uma espécie de exercício do poder absoluto com seu exercício caracterizado pelo uso da força e da coerção.

Em *Sobre a Revolução*, Arendt compara a Revolução Francesa e a Revolução Americana sob a óptica de que a vontade geral cruza a identidade nacional / ser nacional com o povo. Isso teria dado aos revolucionários da França uma possibilidade de se aproximar do povo, pois por essa ideia todos pertenciam à mesma nação, porém o governo que se estabelecem não governa com o povo, não é proveniente do povo, no máximo governou para o povo. No caso francês havia a união por suas carências sociais e econômicas. Assim, no âmbito público surge o povo, o homem em lugar dos homens em toda a sua pluralidade. Por sua vez a Revolução Americana teria sido livre na medida em que o povo deve estar comprometido pelos pactos e alianças que serão realizados a partir de suas vontades individuais, numa atuação concertada. Atuação livre e delimitada, um tipo de liberdade, a liberdade garantida por uma Carta Magna.

Evidentemente, o verdadeiro objetivo da Constituição Americana não era o de limitar o poder, mas o de criar mais poder e, não realidade, estabelecer e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo, destinado a compensar a república confederada, cuja autoridade se viria a exercer sobre um grande território em expansão, pelo poder perdido através da separação das colônias da coroa inglesa. Este complicado e delicado sistema, deliberadamente destinado a manter intacto o potencial do poder da república e a evitar que qualquer das múltiplas fontes de poder viessem a secar, na hipótese de uma maior expansão, era o objetivo único da revolução. A Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da Revolução e, já que o objetivo da revolução era a liberdade, ela veio de facto a ser aquilo a que Bracton havia chamado *Constitutio Libertatis*, a fundação da liberdade. (SR, 189)

Porém, será na formulação de Santo Agostinho que Arendt buscará inspiração para acrescentar o caráter da vontade como parte fundante da liberdade, logo que os antigos não conheciam a ideia mesma de uma vontade autônoma, advinda do cristianismo. Desta liberdade filosófica, pode-se retirar a influência posteriormente visibilizada em *A Vida do Espírito* sobre a importância do pensar, do querer e do julgar para a ação do homem no mundo e para a construção dos valores que guiarão os homens através do desempenho da virtude. Através do que mais a frente chamaremos, neste trabalho, de responsabilidade política.

2.9 - Liberdade, Leis e Contratos

A liberdade envolvida aqui é um conceito filosófico antes de ser um fato político no sentido arendtiano. Mais diz respeito ao que a tradição tomou como livre-arbítrio, ou seja, é estarmos livres para fazer o que o desejo ou a razão determinarem. Assim, “Todo Deverás” é respondido por um “Eu quero” (RJ, 183). Se nos voltarmos um instante para a questão da conformidade ou não conformidade da consciência, encontraremos uma tensão entre a ética e a política: fazemos o que nos parece mais conforme e não o que nos parece mais correto, ferindo a ideia básica da moralidade: *fazer o certo para alcançar o bem*. Portanto, a vontade é única em fazer com que a pluralidade ocorra entre os humanos.

Assim posso querer o que não desejo e posso não-querer (*nill*), tomar conscientemente uma posição contra o que a razão me diz que é certo, e em todo ato esse eu-queiro ou eu-não-queiro são os fatores decisivos. A vontade é o árbitro entre a razão e o desejo, e enquanto tal apenas a vontade é livre. Além disso, embora a razão revele o que é comum a todos os homens, e o desejo revele o que é comum a todos os organismos vivos, apenas a vontade é inteiramente minha. (...) ficará óbvio que a descoberta da vontade deve ter coincidido com a descoberta da liberdade como uma questão filosófica, distinta de um fato político. (RJ, 179)

Essa liberdade ou livre-arbítrio sobrepõe-se na tradição a outra função da vontade, a de comando da ação. Função essa muito mais importante para o sistema arendtiano, pois remete à *eticidade* encontrada no mundo antigo, anterior ao cristianismo, porém não se trata de um *ethos* da Antiguidade. Para Madeira (2007, p. 127), Arendt nos apresenta uma perspectiva ética que não tem um modelo definido. Trata-se de um cuidado com os homens

que não está baseado em nenhuma ideia de Bem previamente definida, mas que é criado em concerto, por meio da ação. Uma ética ativa, em que o próprio movimento constitui-se na referência de como se deve agir novamente. Como essa ação é realizada pelos homens, eles se estabelecem como o modelo para a ação. Tem-se, assim, uma ética feita por homens e para os homens, distante de qualquer revelação ou do imperativo universal criado por um só indivíduo.

A interpretação de Madeira pode ser reforçada e estendida a partir do seguinte parágrafo:

As poucas proposições morais que supostamente resumem todos os distintos preceitos e ordens (...) tomam como padrão o eu (*self*) e, com isso, o relacionamento do homem consigo mesmo. Em nosso contexto, não importa se o padrão é o amor a si próprio, como nos preceitos hebraico-cristãos, ou o medo do desprezo por si próprio como em Kant. Ficamos surpresos com isso, porque afinal se supõe que a moralidade governe a conduta entre os homens, e se falamos de bondade ou pensamos em pessoas históricas que foram boas é provável que as elogiemos pelo seu desprendimento, assim como em geral igualamos a maldade humana a alguma espécie de egoísmo e características afins.” (RJ, 140)

No trecho Arendt cita dois grandes sistemas éticos, o hebraico-cristão e o kantiano, chamando-os de padrão para arguir que a bondade e a maldade sempre são oriundas de exemplos humanos. Esse entendimento dá ao exercício do pensamento um papel fundamental para que possamos deflagrar a ação de maneira a garantir a *manutenibilidade* do mundo. Pois, como exposto, a vontade, essa matriz da ação, é oriunda da consciência.

O desdobramento disso para a noção de responsabilidade pode ser descrito a partir da incapacidade de julgar causadora da banalidade do mal. Normalmente consideramos a falta de pensamento como um certo tipo de estupidez ou inabilitação nas mais diversas áreas. Arendt demonstra que essa incapacidade de estar consigo pode ser muito mais perigosa que uma simples falta de gosto, pois não se trata de uma falha cognitiva, senão de uma incapacidade de perceber as consequências dos próprios atos, tornando qualquer pessoa capaz dos atos mais atrozes. Nestas pessoas a vontade é suprimida e com ela a liberdade.

Resta a questão de como responsabilizar esse tipo de ator perante uma coletividade. Do ponto de vista da culpa, qualquer tribunal poderia perdoar o agente do mal banal por seus atos, pois o que está em jogo é o ator e não o ato cometido, por outro lado, a responsabilidade arendtiana se volta para a reparação do ato. E, se trato de culpa, trato de quem fez algo, esse é o ponto em que Arendt destaca a moral e o aparato legal das questões políticas:

As questões legais e morais não são absolutamente as mesmas, mas têm em comum o fato de que lidam com pessoas e não com sistemas ou organizações. (...) Se aplicarmos essas afirmações à questão da natureza do mal, o resultado seria uma definição do agente e o modo como ele agiu, em vez do próprio ato ou do seu resultado final. E encontraremos esse deslocamento daquilo *que* objetivamente se fez para o *quem* subjetivo do agente como um dado marginal mesmo em nosso sistema legal. Pois se é verdade que quando um assassino é perdoado já não se leva esse ato em consideração. Não é o assassinato que é perdoado, mas o assassino, a sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções. (RJ, 121 e 177)

Se retomarmos o exemplo de Eichmann, podemos então afirmar que ele possuiu uma responsabilidade individual e uma culpa com respeito aos campos de concentração e ao genocídio perpetrado pelo regime nazista. Ao serem reconhecidas em um julgamento, houve de alguma maneira o resgate de sua humanidade, logo que para Arendt trata-se de assassino burocrata com um grau de responsabilidade que aumenta cada vez que é afastado do empregador dos instrumentos fatais com as próprias mãos. Ela assim argumenta, pois entende como crimes completamente diferentes o “assassinato e cumplicidade na assassinato de indivíduos” e o “assassinato em massa e cumplicidade na assassinato em massa”. E, confundir essa distinção é sempre um grande dano à justiça. (RJ, 295)

Justiça proveniente da permissão da lei e não da imposição da lei, duas modalidades de ordenamento jurídico diferentes. Arendt demonstrará ao longo de sua obra o argumento de que a violência e o mal derivam do uso e não da natureza do direito e das leis. Posto que as leis devem garantir a liberdade e onde há violência não há política, onde não há política, a liberdade é inexistente.

Essa relação das leis com a liberdade e ideia de justiça enquanto liberdade já aparecem em as *Origens do Totalitarismo* quando a pensadora afirma que “a legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer” (OT, 519). Assim, as leis não devem prescrever, mas limitar as ações dos sujeitos, de maneira a evitar a prevalência de grupos de interesse por sobre a pluralidade necessária à política.

Para melhor entender esse aspecto cabe lembrar que para Arendt opinião e interesse são fenômenos distintos e até contrários. As opiniões podem ser dadas livremente, porém os interesses só podem ter validade se forem oriundos de uma coletividade. Segundo Arendt, “para a depuração desses interesses grupais parece suficiente que eles se façam representar de tal forma que seu caráter parcial seja preservado em quaisquer condições, mesmo na circunstância em que o interesse de um grupo possa ser eventualmente o interesse da

maioria.” (DR, 181) Destarte, a opinião é individual e não exprime, do ponto de vista político, interesses assim como os interesses para ter relevância política não podem advir de uma opinião individual.

O papel do contrato será então fundamental para tratar da fluidez e efemeridade das ações humanas e dos negócios do mundo. É através dele que prometemos e nos comprometemos administrando a imprevisibilidade. Segundo Abreu (2006, p.126) a capacidade de fazer promessas se traduz, entre outras formas, na celebração de contratos – entendidos aqui em seu sentido amplo, e não exclusivamente no sentido jurídico. Esses contratos podem ser considerados “ilhas de certeza”, que apaziguam os inquietantes efeitos da imprevisibilidade. É fundamental que tais contratos sejam apenas “ilhas de certeza”, pois os corpos políticos assentados em contratos e pactos trazem consigo, em relação aos demais corpos políticos, a vantagem e o perigo de encarar os negócios humanos como um “oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade”.”

As leis juntamente com as instituições são as constituintes do espaço da política, sua função deve ser a de garantir o espaço da política. Não podemos olvidar que a decorrência dessa característica é o entendimento de que as leis são uma fabricação, portanto são pré-políticas. Dependem de legitimação para que sejam aceitas e cumpridas, estabelecendo uma relação circular com a liberdade, pois essa “depende de sua existência, mas não emerge dela.” Não obstante, a válida legitimação da lei só existe se houver liberdade política, caso contrário toda aplicação da lei será uma violência.

Para Arendt um exemplo dessa violência está em acreditar que há leis na História e na Natureza que devem suprimir ou suprimirão a capacidade humana de ação. Um exemplo disso foi a ideia de progresso e ciência, pois justificaram o terror, suas soluções e todas as suas instituições. Suprimindo, assim, a validação das leis pelo contrato e levantando a crença em um líder “natural” infalível em seu desejo, tornando-se a lei suprema de todo o Estado. Estado esse que não necessitará de cidadãos, apenas de obedientes *consentidores*.

Essa obediência consentida legitima a liderança, pois ninguém pode realizar nada sem o apoio de seus pares, os quais, neste caso, deixam de ser pares.

Mesmo numa organização estritamente burocrática, com sua ordem hierárquica fixa, faria muito mais sentido considerar o funcionamento dos “dentes da engrenagem” e das rodas em termos do apoio global a um empreendimento comum do que em nossos termos habituais de obediência aos superiores. Se obedeco às leis do país, eu realmente apoio a sua constituição, como se torna notoriamente óbvio no caso dos revolucionários e rebeldes que desobedecem porque retiraram o seu consentimento tácito. (RJ 110)

Nesse caso há a inversão da proveniência da lei como a vontade do líder e não mais como forma de manifestação de um contrato social. Nesse metamorfosear, quanto menos visível é uma instituição mais poderosa ela será, assim como seu inverso, quanto mais visível menos poderosa. O segredo se torna fonte de poder. Nos regimes totalitários isso se deu com a aniquilação do poder proveniente do povo, do Estado e das leis e com a instituição da ficção da “força produzida pela organização”, uma ficção ideológica do governo do líder.

Essa *persona* era o que resolvia o problema de que “não é o ego natural que ingressa numa corte de justiça. É uma pessoa possuidora de direitos e deveres, criada pela lei, que comparece perante a lei”. Sem esta *persona* existiria, ao invés de uma pessoa juridicamente reconhecida, “um indivíduo sem direitos e sem deveres, talvez um 'homem natural' - isto é, um ser humano, ou um *homo*, no sentido original da palavra, indicando alguém fora do alcance da lei e do corpo político dos cidadãos – mas por certo um ser politicamente irrelevante”. (RJ 110)

Dentro dessa estrutura os *amigos* do sistema se tornavam seres irresponsáveis por aquilo que faziam, porém, de qualquer forma, culpados por seus atos. As condições para que isso ocorra não é unicamente o regime totalitário, mas a incapacidade de refletir possível a qualquer pessoa comum. Fenômeno que dá ao mais trivial e cumpridor de seus deveres a potencialidade de fazer o mal.

2.10 - Pensar, a profilaxia contra o mal

A justificativa para o argumento acima é o fato de, segundo Arendt, o pensamento ser a única atividade que cumpre os requisitos para as proposições morais seculares, apenas ele as valida. É, pois, um diálogo silencioso entre mim e mim mesma, necessitando da capacidade de representar o que ainda está ausente (imaginação) ou de representar o que já esteve presente (julgamento), porém sem uma forma de ser tornado público senão pela fala do próprio sujeito através de suas máscaras. Máscaras que só podem ser postas por quem consegue pensar.

No artigo *Pensamento e Considerações Morais* (RJ, 226), Arendt afirma que a tarefa de conceituar o que é o mal e o que é pensar por tradição pertence à metafísica e afirma que

foi Kant quem deu ao pensamento o lugar da fé nos sistemas metafísicos. Na esteira de Kant, Arendt distingui pensamento e conhecimento e argumenta que o ser humano tem uma inclinação a pensar além das limitações de seu próprio conhecimento (necessidade da Razão de Kant), pensar além de questões puramente instrumentais. Isto é, sem um objetivo específico. “A atividade de conhecer não é menos uma atividade de construção de mundo do que a construção de casas.” Por seu turno, a atividade de pensar só se satisfaz com o próprio pensar, e o mesmo não se comporta no mundo ou pode ser tangibilizado: cada pensamento, para existir, precisa ser pensado novamente.

Por isso, para pensar de certa forma deixamos de viver, pois precisamos estar fora do mundo. “Pois a principal característica do pensamento é que ele interrompe todo o fazer, todas as atividades comuns, sejam quais forem.” Para pensar é preciso parar e lidar com invisíveis que de alguma forma nunca estiveram ou estão fora do mundo e não serão colocados no mundo pela via do pensamento. Pois, o pensar não tem resultados por natureza. De certa forma pensar tem a tendência autodestrutiva, está sempre a se autodesfazer. Considerando isso Arendt coloca uma questão por sobre o pensamento: “como algo relevante para o mundo em que vivemos pode surgir de um empreendimento tão sem resultados?”

Para descobrir a resposta para essa questão é necessário analisar experiências e não doutrinas. Por exemplo, a própria filosofia, para Arendt a filosofia é a experiência de pensar e só quem deseja a sabedoria é capaz de exercer o pensamento. Essa atividade que sempre trabalha com representações, tornando presentes objetos que ali não estão. Desta forma, pensar para Arendt é toda reflexão que não serve ao conhecimento e não é guiada por fins práticos: trata-se de atividade pela qual o humano se afasta voluntariamente do mundo comum, do senso comum.

Pensar, então, é refletir e não conhecer, logo deve ser uma atividade atribuída a todos, independentemente de sua condição econômica ou social. Do ponto de vista da responsabilidade, a importância do pensar, para Arendt, já parte da distinção entre conhecimentos e pensamentos, a qual é fundamental para elaborarmos as possibilidades de distinguirmos o certo do errado. Segundo a autora, há uma conexão interna entre a capacidade ou incapacidade de pensar e o problema do mal.

Se uma vida não examinada não vale a pena ser vivida, então pensar acompanha o viver quando se preocupa com alguns conceitos como justiça, felicidade, temperança, prazer, com palavras para coisas invisíveis que a

linguagem nos ofereceu para expressar o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos. (RJ 246)

Podemos nos harmonizar conosco próprios, mas não podemos ser idênticos ao e no pensar, ou seja, ser absolutamente um só. Pensar leva a “conhecer comigo mesma”, à consciência de si. Logo, nas reflexões proposta por Arendt, pensar é um ato purificador de doutrinas e por isso traz consigo implicações políticas, pois libera a faculdade do julgamento. Pensar se torna a mais política das capacidades espirituais do homem. A faculdade do julgamento consiste em julgar os particulares sem os fazer desaparecer por sob os hábitos, levando-nos a reformular e a substituí-los por outros conjuntos de regras.

2.11 - Julgar e Pensar

O julgamento político depende da mentalidade alargada, portando é uma categoria que tem a intersubjetividade como uma de suas características mais importantes. É preciso uma atitude de respeito e reconhecimento dos outros para que possa haver julgamento. Essa maneira de julgar pressupõe que vejamos a nós mesmos como iguais aos outros, assumindo a responsabilidade pelo o que é comum.

Inclusive, o próprio Eichmann em sua defesa teria afirmado que quem não estava presente não pode julgar, não pode ter um juízo sobre o que não presenciou. Contra esse argumento Arendt dirá que é impossível julgar sem pensar, portanto julgar sem representar e que há poucos exemplos que podemos apontar em que não julgamos em retro perspectiva. Isso nos colocaria algumas questões morais sobre a capacidade de julgar: como posso distinguir o certo do errado? E se já está tudo prejudicado, quem sou eu para julgar? Posso julgar acontecimentos do passado? Para responder a essas perguntas é necessário ainda perceber a afinidade crucial entre questões legais e morais: ambas pressupõe o poder de julgamento, baseado em certo senso de justiça.

Um exemplo para essas questões, na esteira no caso Eichmann, é o julgamento de criminosos de guerra. A punição legal em geral é justificada pelas seguintes razões: a necessidade de proteger a sociedade, a reabilitação do criminoso, a força dissuasiva e a justiça retributiva. Nenhuma dessas serve aos criminosos de guerra. Para condenar um criminoso de guerra usamos um senso de justiça comum, porém esse pode justificar seus atos por ordens

recebidas ou pela retaliação que poderia sofrer senão tivesse cometido o crime, em uma das versões do argumento do dente de engrenagem. “Assim, aqui estamos nós, exigindo e impondo punição de acordo com nosso senso de justiça, enquanto por outro lado, esse mesmo senso de justiça nos informa que todas as nossas noções anteriores sobre a punição e suas justificações nos desapontaram.” (RJ, 88) Quem tem padrões e normas que não se ajustam à experiência e os que se apóiam apenas na experiência são capazes de discutir o que seria a justiça para criminosos de guerra? Para responder afirmativamente precisamos crer numa capacidade racional e inata de julgar nos seres humanos.

A faculdade de julgar não é a faculdade de pensar: pensar lida com invisíveis, julgar diz respeito a coisas próximas e não ausentes. Não obstante, os dois estão ligados, pois o julgar é um subproduto do pensar, ou melhor, do efeito libertador do pensar. E a manifestação do pensar não é o conhecimento, mas sim a distinção entre certo e errado, entre belo e feio. Ou seja, o pensar pode ter como um de seus produtos o juízo estético, aliás, sob o ponto de vista arendtiano, todos os juízos são estéticos¹⁵.

Pensar e julgar estão ligados pela imaginação e pela representação. Sem essas duas noções não é possível pensar e os parâmetros morais e políticos podem ser mudados como se muda os hábitos à mesa de um povo. Assim, conduzir tal sociedade em direção ao mal total e ao mal banal torna-se fácil e todos os seres humanos, por consequência, dispensáveis. Posto que são reduzidos à mera *zoé*. O idiota moral e político torna-se a regra e não a exceção.

Pensar é essencial ao julgar e o julgar essencial para que sejamos responsáveis pelo mundo. No entanto, os mecanismos que levam a essa conclusão não estão em seus últimos escritos, mas nos primeiros, especialmente em *A Condição Humana*. Nesses escritos é possível auferir a noção de que para o público é necessário o julgar e o julgar depende também da possibilidade de nos expressarmos em público.

¹⁵ Essa percepção de Arendt se deve a influência da terceira crítica de Kant em sua obra.

2.12 - Cuidado e Responsabilidade pelo Mundo

É na figura do homem público como quase heroico que aparece na obra de Hannah Arendt o exercício único e pleno da liberdade, nele a responsabilidade se identifica com o amor *mundi*. Para cunhar suas noções de liberdade e de política, a pensadora recorre ao mundo grego como uma metáfora/paradigma de exercício pleno da construção do mundo por homens livres e iguais. E a política dependerá necessariamente da liberdade para que possa existir: o novo só é possível com a ação e essa só é possível na esfera pública, o local *per se* do aparecimento dos homens para os outros homens, sendo esta a obra humana por excelência.

Mas que amor pelo mundo? Pela ação política realizada por um ator ao mesmo tempo agente e paciente do mundo, pois qualquer tentativa de controle sobre suas próprias ações serve apenas para demonstrar sua fragilidade ante as contingências do tempo e do espaço. Não obstante, estes mesmos atos e a temporalidade não teriam significação se não fossem deflagradas pelo potencial de imortalidade e grandeza próprio de todos os homens. Desta forma, o agente da ação arendtiano toma feições dos míticos heróis gregos de Hesíodo, Homero e Sófocles. (PINTO, 2006, p.108)

A estrutura trágica da ação se dá em razão do agente político prescindir de usar a própria determinação individual em prol de uma forma maior, mais importante em força e sentido que sua própria vontade. O iniciador da ação ou ator político no contexto arendtiano não possui qualquer domínio sobre ela, depois de iniciada, sendo suplantado pelo próprio curso da mesma. A ação e seu sentido são percebidos apenas posteriormente por esse ator. A autoria da própria história não cabe ao agente da ação, mas apenas a sua revelação através da ação e do discurso. A capacidade de narração da própria história é fato pré-político, o fato político está na inserção do discurso ou da história na memória da humanidade.

Embora todos comecem a vida inserindo-se no mundo humano através do discurso e da ação, ninguém é autor ou criador da história de sua própria vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor. (...) A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, que compõe uma história com significado único, podemos quando muito isolar o agente que imprimiu movimento ao processo; e embora esse agente seja muitas vezes o sujeito, o “herói” da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final. (CH, 197)

Pinto aponta para a existência de ação política performática, onde a *polis* é vista como um grande palco por Arendt. A origem dessa visão estaria em suas leituras de “Schiller, Hegel e Nietzsche, passando por Heidegger, que a partir do século XIX e início do século XX iriam influenciar a geração subsequente de pensadores alemães.” É neste espaço de aparências que a liberdade poderia aparecer, materializada pelo agente heroico/trágico da ação. Esse indivíduo que nunca se olha por dentro, mas que age pelas necessidades que vem do exterior, tendo na *praxis* sua referência de mundo. (Pinto, 2006, p. 71)

Segundo Arendt há alguma eminência permanente do espírito humano capaz de se manifestar ao longo dos séculos demonstrando que a grandeza se mantém no mesmo tipo de virtude. Sejam elas “a nobreza, a dignidade, a firmeza e uma espécie de coragem risonha”. E o que está em jogo quando falamos de ética não é o pressuposto de a vida ser um bem supremo, mas que há algo “bem mais elevado para os homens mortais” que a simples manutenção da vida. Tomando as análises de Nietzsche sobre a moralidade, Arendt afirma que o único valor moral novo realizado na modernidade é a negação da própria moralidade.

Entre as muitas coisas que ainda se pensava serem “permanentes e vitais” no início do século e mesmo assim não perduraram, escolhi voltar a nossa atenção para as questões morais, aquelas que dizem respeito à conduta e comportamento individual, as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado, e que eram invocados para julgar ou justificar os outros e a si mesmos, e cuja validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural. Até que, sem grande alarde, tudo isso desmoronou quase da noite para o dia, e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes* (*mores*), usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo. (RJ, 113)

Para Arendt, a vida virtuosa grega voltada para a comunidade se perdera. A satisfação das vontades puramente individuais afastaria os homens de sua realização enquanto seres livres em que a realização da excelência e da virtude depende da realização de grandes feitos, na forma de atos dignos de serem vistos e louvados. Sendo essenciais para a realização da política as virtudes típicas do mundo homérico: coragem, ausência de critérios morais para a ação, honra, liberdade, astúcia e amizade.

Deste modo, Arendt não procura na subjetividade a fonte de sua ética. Ela privilegia a política, e no centro das questões políticas, está o cuidado com o mundo, não com o homem. Isto poderia se configurar como um distanciamento ético; contudo, a crítica de Arendt é contra a consagração do sujeito moderno e seu processo de alienação do mundo, a ponto de transformá-lo em mais um objeto passível de destruição. Mais do que o homem, o conteúdo de sua ética é a preocupação com os homens em sua pluralidade. Assim, Arendt afirma a dimensão pública e não privada desta relação. (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 93).

Do ponto de vista grego o agente trágico não é o centro ou a causa da ação, pois seus atos lhe escapam e ultrapassam. Por sua deficiência na vontade como componente do agir, portanto o modelo grego somente não satisfaria a ideia de um agente político iniciador e livre. Para tanto Arendt busca inspiração na filosofia cristã, quando através de Santo Agostinho há a ligação entre a novidade e a natalidade, a possibilidade do infinitamente improvável, quando é possível a cada nascimento vir ao mundo algo inteiramente novo. Mesmo a ação imitativa presente na Poética de Aristóteles não cabe para formular o conceito ação em Hannah Arendt:

Neste sentido, a ação, como algo ligado à natalidade, ao imprevisível e ao completamente novo, não pode ser aduzido deste conceito de ação imitativa da Poética, pois aqui, a necessidade de verossimilhança e a exigência de uma necessidade fundamentada numa causalidade entre fatos e ações, retira todo aspecto da novidade da ação, colocando-lhe o grilhão de ter alguma referência a algo existente. O que se pode aproveitar deste conceito, que o retire de uma completa dependência a algo já existente, é o aspecto contingencial existente na ideia de “acontecível”. (PINTO, 2006, p. 92)

A ação é o resultado intangível das atividades humanas, não pode ser reificada pelo mundo, mas necessita estar circundada dos atos de outros homens. Neste aspecto ela é a praxis ou atividade prática humana, incapaz de permanecer no mundo por um momento sequer além do tempo de seu próprio acontecimento. A única forma de sua apreensão está na narrativa que encerre a imitação desses mesmos atos e falas. Todo esse novo inserido no mundo pela fabricação e pela praxis (a atividade que se realiza em si mesma) passa a fazer parte da condição humana. Portanto, cuidar do mundo é cuidar da própria pluralidade humana. (Arendt, 2004) No caso da esfera política, cuidar do mundo é o que garante a distinção, a criatividade e a liberdade. Sob esse ponto de vista, a faculdade de agir significa responder pelo mundo.

Cabe lembrar que na noção de praxis arendtiana não encontramos uma teleologia, a energia do ato se esgota em si mesmo, no transcurso de seu acontecimento. Não há um fim último para a ação, não existe um Bem a ser atingindo, mas bens alcançados através do movimento dos homens no mundo. A ação é entendida como um fenômeno autônomo e os princípios devem ser entendidos como fontes inspiradoras, valores gerais de uma determinada comunidade, um paradigma do modo de agir. Arendt aponta a *virtú* de Maquiavel como a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação.

“Os homens são livres enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são a mesma coisa.” Agir, por sua vez exige que o agente esteja disposto a arriscar para suplantar com a coragem o servilismo. Desapego em relação com a própria vida é uma exigência para a esfera pública, para a ação, pois é o mundo que está em jogo quando o assunto é a praxis, quando o assunto é a política. Portanto para Arendt o interesse não está no fato de se o indivíduo é bom, mas se sua conduta é boa para o mundo em que vive. Para tal, o agente precisa ser revelado através do discurso e da ação no momento em que os homens estão entre si:

Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão *com* outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não “pró” ou “contra” as outras. Embora ninguém saiba que tipo de “quem” revela ao se expor na ação e na palavra, é necessário que cada um esteja disposto a correr o risco da revelação; e nem o praticante de boas ações, que precisa ocultar sua individualidade e manter-se em completo anonimato, nem o criminoso, que precisa esconder-se dos outros, pode correr o risco de revelar-se. Ambos são indivíduos solitários; o primeiro é “pró” e o segundo é “contra” todos os homens; ficam, portanto, fora do âmbito do intercuro humano e são figuras politicamente marginais que, em geral, surgem no cenário histórico em épocas de corrupção, desintegração e decadência política. Dada a tendência intrínseca de revelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública. (CH, 193)

Coragem e liberdade estão ligadas, logo que a virtude necessita da aparição para se fazer existir. A liberdade é um fenômeno, o fenômeno da realização da coragem no espaço público. Assim, a ação também pode ser entendida como uma virtude para Hannah Arendt. Essa ação comunitária e dada não entre iguais, mas justamente porque todos os homens são desiguais e singulares no meio de certa comunidade. Para tanto é necessário um senso comunitário ou o senso comum, efeito de uma reflexão sobre o espírito. O cuidado com o

mundo surge porque fazemos parte dessa comunidade e possuímos em comum a mesma responsabilidade em relação ao mundo em que habitamos. Arendt empresta de Kant as definições para essa categoria, a qual passa por uma outra definição a de gosto:

Quanto ao senso comum: muito cedo Kant tomou consciência de que havia algo não-subjetivo no que parece ser o mais privado e subjetivo dos sentidos. Essa consciência é expressa da seguinte forma: em questões de gosto, “o belo interessa [a nós] apenas [quando estamos] em sociedade... Ou: “Sentimos vergonha quando nosso gosto não concorda com o dos outros” desmerecemo-nos quando trapaceamos em um jogo, mas só nos envergonhamos quando somos descobertos. (...) Por fim, e mais radicalmente: “No gosto o egoísmo é superado”; ou seja, temos “consideração”, no sentido original da palavra. Devemos superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a intersubjetividade. (Deve-se estar só para pensar; precisa-se de companhia para apreciar uma refeição.) (...) Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível... (LFK, 67 e 68)

Assim, para Arendt o cuidar do mundo depende de certo senso dado pela comunidade a partir do julgamento e da vontade heroica. A autora se apoiará da filosofia de Kant para elaborar uma noção sobre o que é comunidade. A comunidade nos dá um senso, uma perspectiva de que precisamos de outros, de que precisamos do mundo, de que precisamos ser responsáveis pelo mundo.

Nesse sentido para Arendt é deveras cara à distinção entre o que é coletivo e o que é pessoal; no caso da noção de responsabilidade, o que é responsabilidade política e o que é culpa moral ou legal. Uma relação sempre conflitiva e muitas vezes de difícil distinção, logo que para lograr êxito em tal intento precisamos despir da moral atos coletivos e antes disso sermos capazes de em conjunto estabelecer se uma ação específica foi ou não praticada por conta de uma intenção coletiva.

2.13 - Comunidade: senso, julgamento, culpa e moralidade

Arendt retoma a crítica kantiana, não a da razão prática, considerada por ela concernente apenas à vontade, mas à crítica da faculdade do juízo, concernente ao prazer contemplativo. Delegando ao “prazer contemplativo” a capacidade de formar o que ela chama de *sensus communis*, uma espécie de *ethos* público.

“A noção kantiana de prática é determinada pela Razão Prática; e a *Crítica da razão prática*, que não lida nem com o juízo nem com a ação, nos diz tudo a seu respeito. O juízo, originando-se do “prazer contemplativo” e da “satisfação inativa”, não tem lugar nela. Em questões práticas, não é decisivo o juízo, mas a vontade, e essa vontade simplesmente segue as máximas da razão.” (LFK, 78)

A partir das ideias de juízo apropriadas de Kant há, na argumentação de Arendt, um certo esvaziamento do conteúdo moral em relação ao político, justamente porque a coisa pública não pode ser um dado, mas terá que sempre ser uma construção conjunta. Segundo Assy (2007, p. 122), para Arendt o imaginário de um *ethos* público, a felicidade pública, não é autopoietico. Apesar de nascermos intrinsecamente entre homens, o cultivo de sentimentos públicos é resultado do esforço contínuo de assumir responsabilidade por quem somos, como agimos, e por qual mundo somos responsáveis.

Comunicar-se é essencial para o pensar e o julgar arendtianos. Não há *sensus communis* sem comunicação. Ainda, a compreensão e o juízo geram a capacidade de dar sentido a um acontecido ou seja de dar sentido à “ação”. Esses, compreensão e juízo, devem evitar sentimentalismo e moralismos, apenas assim a ação pode ser bem interpretada. É justamente na estética kantiana que Arendt encontrará os elementos necessários à formulação de tal argumento. Utilizando a estética kantiana ela formula uma teoria que prediz a imaginação, a metáfora e a paixão como ferramentas válidas para uma compreensão objetiva.

A faculdade de julgar kantiana é uma ideia que consiste em julgar diretamente e sem critérios as coisas. O fio condutor da interpretação de Arendt ao juízo kantiano é a distinção entre juízo determinante e juízo reflexionante, portanto haveria dois significados para a palavra julgar. Um a partir da classificação dos particulares por valores e critérios universais e o outro que julga apenas com a capacidade de imaginar e representar sem critérios rígidos. “A capacidade de ver desde um ponto de vista de outro(s).” Um juízo deliberativo e outro reflexivo.

É justamente o juízo reflexivo que atrairá Arendt ao juízo reflexionante. Logo que, o julgar enquanto consideração moral tem o “eu” no centro, o julgar enquanto consideração política tem o “mundo” no centro. E, o “mundo” é nós. Se há um local em que podemos encontrar o “nós” na obra de Hannah Arendt esse lugar é o mundo.

Então, toda forma, o juízo possibilita ao ator se transformar em expectador, proporcionando a distância necessária à compreensão, proporcionando a autonomia do ator-expectador em relação ao dado e aos dados. A faculdade de julgar possui uma razoabilidade que não abandona o mundo, através da imaginação reprodutiva usa condições particulares para chegar a um ponto de vista geral, um ponto de vista imparcial.

Do ponto de vista político o expectador é a outra face do ator, porém esse está mais vinculado ao passado que ao presente, e nos faz trazer ao mundo a justiça e a história. A exemplaridade é o que dá validade ao juízo, trata-se de uma solução para o problema da equação entre imaginação e comunicabilidade na medida em que sua deliberação está sempre vinculada à busca de exemplos para pautar o juízo. Assim, a terceira crítica de Kant oferece a possibilidade de um pensamento ampliado, uma forma coletiva de pensar. Transforma a esfera pública em espaço de reflexão, criado por expectadores reflexivos. Para Arendt o cidadão cosmopolita kantiano tem a necessidade imperiosa de uma relação reflexiva com o passado. Uma preocupação que é estritamente política e que ocupa toda a obra arendtiana.

Arendt dirá ainda que o juízo oferece sentido à ação, mas esse sentido precisa ser partilhado e há apenas uma maneira de partilhá-lo: a comunicação. É pela característica da comunicabilidade que os seres humanos dividem suas diferenças e vivem sua pluralidade. “No agir arendtiano a comunicação entre os agentes é um elemento fundamental e, por isso, o discurso é analisado como algo que sempre acompanha a ação entre os homens. Para tal comunicação, pressupõe-se a existência de seres diferentes – do contrário não seria necessária à comunicação, nem a ação. Assim, a condição humana da ação é a pluralidade.” (ABREU, 2006, p. 30)

Para Arendt a liberdade não é o confinamento no privado, mas sim o exercício da comunicação, a participação nas coisas públicas, a própria admissão no mundo público. Depois de colocar-se no lugar de outros através da imaginação é no ato da comunicação que esse ato se tornará efetivo e gerará o *sensus communis*. Um senso comunitário individual, porém construído em coletividade, mesmo que seja apenas pela via da representação.

Oriundo do juízo de gosto o *sensus communis* tem como característica de, pela via da comunicação, não forçar a concordância, mas chegar ao acordo. Como é produto de uma abstração sobre os outros prováveis juízos o *sensus communis* é contrário ao interesse e próximo à opinião.

Para Kant o *sensus communis* é o resultado da faculdade do juízo, portanto é um sentido. Sendo um sentido não pode ter sua sede em um universal ou ainda pronunciar-se sobre regras universais. Uma cadeia de identidades entre conceitos pode ser formada a partir dessa noção. Essa cadeia tem início com o entendimento humano comum, o qual origina o simples *são-entendimento*, do *são-entendimento* nasce a consciência de não estarmos sós ou o sentido comunitário, da consideração do sentido comunitário o gosto comum construído ou o *sensus communis*. Portanto, o juízo reflexionante é algo público e tem como condicionante de sua existência a consideração/reflexão com o *outro*.

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo. (KANT, 2010, p. 140)

Mas que *outro* seria esse? Para Arendt trata-se dos outros da comunidade em que vivemos, a intersubjetividade se forma justamente desse reconhecimento dos outros com quem convivemos. Como bem esclarece Assy (2007, p. 121) um dos aspectos insígnies dessa natureza intersubjetiva no *sensus communis* arendtiano se assenta no fato de que os membros de uma comunidade reconhecem a manifestação intersubjetiva de suas particularidades como comunitária a partir dos próprios juízos reflexivos realizados no espaço público. Espaço público que precisa da reflexão como já exposto acima.

Para Kant essa reflexão necessita retirar a matéria das sensações. Neste sentido o pensamento não mais é vinculado a pura experiência real, mas pela capacidade de imaginação. Causando um alargamento do pensamento e gerando a capacidade de aprazimento a partir do gosto, o juízo do gosto. Para que esse esquema funcione três requisitos são necessários: pensar por si – *maneira de pensar livre de preconceito* – razão jamais passiva, seu oposto é o preconceito (preconceito é uma espécie de passividade do pensamento e superstição sua grande manifestação; o esclarecimento é a liberação da

superstição) – trata-se do entendimento; pensar no lugar de qualquer outro – *maneira de pensar alargada* – trata-se do tipo de pensar independente de talentos ou conhecimentos e que faz uso do pensar não se importando com as condições privadas subjetivas do juízo e reflete desde um ponto de vista universal – trata-se da faculdade do juízo; pensar sempre em acordo consigo próprio – *maneira de pensar consequente* – ligação consequente das duas primeiras máximas e deve ser reiterada sempre, convertida em perfeição – trata-se da razão.

O juízo do gosto é quase como um dever para cada um, logo que não é mediado por conceitos, mas pela imaginação em sua liberdade desperta do entendimento comunicando-se com nossos estados de ânimo. Para Kant (2010, p.145), o gosto é, pois, a faculdade de julgar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos associados a uma representação dada (sem mediação de um conceito). E uma de suas facetas é o *sensus communis*:

Eu retorno o fio interrompido por este episódio e digo que o gosto com maior direito que o *são-entendimento* pode ser chamado de *sensus communis*; e que a faculdade de juízo estética, antes que a intelectual, pode usar o nome de sentido comunitário, se se quiser empregar o termo “sentido” como um efeito da simples reflexão sobre o ânimo, pois então se entende por sentido o sentimento de prazer. Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento *universalmente comunicável* em uma representação dada, sem mediação de um conceito. (KANT, 2010, p.142)

Arendt se valerá dessa comunicabilidade para formar seu conceito de *sensus communis* e nos apontar um caminho para entender o que seria sua própria noção de comunidade. Por isso defende na noção de gosto o fundamento da filosofia política kantiana. A autora explica bem isso logo no início de seu livro intitulado Lições Sobre a Filosofia Política de Kant:

Dessas questões – O que posso conhecer? O que devo fazer? O que posso esperar? –, duas lidam com tópicos tradicionais da metafísica, Deus e a imortalidade. Seria um sério erro que a segunda questão – O que devo fazer? – e seu correlato, a ideia de liberdade, pudessem de algum modo auxiliar nossa pesquisa. (Ao contrário, veremos que a maneira como Kant enunciou e respondeu à questão constituirá um obstáculo – e provavelmente também constitui um obstáculo no próprio caminho de Kant, quando tentou reconciliar seus vislumbres políticos e sua filosofia moral – quando tentarmos sugerir como teria sido a filosofia política de Kant se ele tivesse encontrado tempo e vigor para expressá-la adequadamente.) A segunda questão de modo algum lida com a ação, e em nenhum lugar Kant a leva em consideração. Ele esmiuçou a “sociabilidade” básica do homem e enumerou como seus elementos a comunicabilidade – a necessidade de os homens comunicarem-se – e a publicidade, a liberdade *pública* não apenas para pensar, mas também para publicar – “a liberdade de escrita”; mas ele desconhece tanto uma faculdade quanto uma necessidade para a *ação*. Desse modo, a questão kantiana “Que devo fazer?” diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros – o mesmo eu que quer saber o que é cognoscível para os

seres humanos e o que permanece não-cognoscível, mas ainda assim pensável; o mesmo eu que quer saber o que pode razoavelmente esperar em termos de imortalidade.” (LFK, 27)

Mas que comunicabilidade é essa entendida por Arendt? Ela deixa claro ao longo do livro que Kant não levou em consideração a questão da pluralidade humana, ou seja, a ação. Destarte, a pensadora retira da comunicabilidade o consequência de que se ela é necessária é porque existe uma “comunidade de homens a quem endereçar” e estabelece que na filosofia kantiana o pensamento depende de outros para ser possível.

Desprende-se da necessidade de comunicabilidade outra necessidade, a da publicidade. Os pensamentos precisam ser compartilhados para que possam ser testados perante o pensamento dos outros. Essa publicidade, no entanto, não precisa ser em praça pública, pode se dá, segundo Arendt, a partir da faculdade da imaginação, a qual torna presentes os outros.

Não é mencionada aqui a palavra “imparcialidade”. Em seu lugar, encontramos a noção de que podemos “alargar” o próprio pensamento a ponto de considerar os pensamentos dos outros. O “alargamento do espírito” assume um papel crucial na *Crítica do juízo*. Ele é alcançado “mais por meio da comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, do que [da comparação] com os juízos reais dos outros, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem.” A faculdade que torna isso possível é a imaginação. (LFK, 56)

Isso geraria a capacidade de discriminar o certo e do errado, ou seja, o gosto é o que nos leva ao *sensus communis*. O alargamento do pensamento nos remete a consciência, mas não como uma categoria moral, ou seja, a consciência de si, mas como uma categoria política que nos leva a pensar em conjunto a respeito de padrões e regras. A percepção do outro, mesmo na falta de vivência daquilo nos leva a agir considerando a pluralidade daqueles que conosco habitam. O *sensus communis* seria o próprio limite e capacidade de estender-se da razão. A partir dele nos livraríamos do egoísmo e chegaríamos ao cuidado com o mundo.

A razão é o senso comum. Se o senso comum, o senso pelo qual somos membros de uma comunidade, é a mãe do julgamento, então nem mesmo uma pintura ou um poema, muito menos uma questão moral, pode ser julgada sem invocar e pesar silenciosamente os julgamentos dos outros, aos quais me refiro do mesmo modo como me refiro ao esquema da ponte para reconhecer outras pontes. “No gosto”, diz Kant, “o egoísmo é superado”. (RJ, 208)

Assy (2007, p. 115) defende que, a partir do gosto kantiano, Arendt formula uma versão do amor *mundi* onde o indivíduo se liberta do mero interesse próprio. O cultivo do julgamento reflexivo levaria ao que ela nomeia como felicidade pública, “a capacidade de

desfrutar dessa felicidade pública em absoluto significa alcançar uma instância neutra que equalize os sentidos de sociabilidade a uma perspectiva universalizadora, nem, muito menos, o mero esforço racional em deliberar acordos e consensos”.

Cabe aqui distinguirmos o senso comum do *sensus communis*. De todo modo o *sensus communis* não é o senso comum (*common sense*). Este um sentido vinculado à privacidade. E o *sensus communis* garante o senso de pensar pelas vias da comunicabilidade com os outros, ou seja, de fazer parte da comunidade. O senso comum, recebemos da comunidade, já o *sensus communis* é um construto sem categorias pré-fixadas. Uma dimensão comunicável do privado, portanto algo que torna os nossos juízos capazes de serem públicos. Ele requer reflexão, aprovação ou reprovação e demanda um exercício contínuo que possibilite a sensibilização. Não conseguimos nos afetar pelos outros sem a *poiésis* e a *praxis* contínuas da reflexão a partir da imaginação e da comunicabilidade de nossos próprios pensamentos.

Uma diferenciação deve ser feita entre o *sensus communis* kantiano e o *sensus communis* arendtiano. O *sensus communis* arendtiano afere uma condição natural de eticidade para a estruturação da sociedade propriamente dita, contrário à formulação do contrato originário como forma apropriada de superação da natureza egocêntrica humana ou à evolução civilizadora da razão prática (como em Kant, Hobbes e, mas recentemente, Rawls). (Assy, 2007, p.123)

De sorte que esse senso de comunidade caro a Arendt e que nos alumia a questão relativa ao que seria essa participação na constituição de uma comunidade e como ela pode ser entendida no âmbito da responsabilidade coletiva defendido pela autora. Na medida de seu sentido de construção contínua e inacabada do gosto e dos padrões, o *sensus communis* é uma espécie de delineador do próprio senso de comunidade, em um contínuo movimento recursivo.

Arendt não aponta para um sentido comum preexistente, ao contrário, estabelece que o sentido de comunidade é ressignificado continuamente na medida em que a necessidade de alargamento não é necessariamente cumulativa, pois pluralidade não é necessariamente a soma de todas as subjetividades formando um universal. O que está em pauta na interpretação de Arendt é a comunicabilidade para a formação dessa mesma pluralidade.

Assim, o desenho da comunidade humana se dá justamente por sua capacidade de *praxis* e *lexis* delineando outra maneira de comunalidade, distinta a associação realizada por outros animais, “a capacidade humana de se organizar politicamente”. Não se trata de superar

a natureza como no caso dos contratualistas, mas de uma condição única de eticidade. Para Arendt, não uma forma mecânica de constituir de fundar a comunidade, mas do cultivo do aprazimento e sensibilidade públicos, da publicitação de toda a pluralidade humana, da existência do homem público, da existência da humanidade.

2.14 – De Novo, a Responsabilidade

Arendt, rejeita e combate a confusão entre culpa e responsabilidade justamente por entender que sentimentos de empatia e outros podem nos levar a simpatizar muito mais com os malfeitores que com suas vítimas. Dessa maneira a autora transfere a responsabilidade coletiva para o âmbito da política, distinguindo-a dos problemas “legais ou morais”. Sobre tal nos diz Arendt:

Em outras palavras, há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas. (...) Quando somos todos culpados, ninguém o é. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades. É apenas num sentido metafórico que podemos dizer que sentimos culpa pelos pecados de nossos pais, de nosso povo ou da humanidade, em suma, por atos que não praticamos, embora o curso dos acontecimentos possa muito bem nos fazer pagar por eles. E como os sentimentos de culpa, *mens rea* ou má consciência, o estar ciente de fazer o mal, desempenham um papel tão importante em nosso julgamento legal e moral, talvez seja prudente abster-se dessas declarações metafóricas que, se tomadas ao pé da letra, só podem levar a uma sentimentalidade falsa em que todas as questões reais são obscurecidas. (RJ, 213)

Poderíamos questionar a autora em relação a como fazer para auferir a responsabilidade por algum ato em que nem ao menos estávamos presentes, tais como os atos de uma geração anterior. Para Arendt (RJ, 216) essa responsabilidade política exige que sejamos considerados responsáveis por algo que não fizemos e a razão para isso deve ser o fato de fazermos parte de um grupo de maneira indissolúvel. A indissolubilidade é fundamental para que possamos auferir vicariedade em relação aos atos cometidos por outrem, caso isso ocorra a responsabilidade é política.

A questão da “transgressão cooperante no grupo” deve ser deixada em suspenso, porque toda participação já é não vicária. Esse tipo de responsabilidade, na minha opinião, é sempre política, quer apareça na forma mais antiga em que toda uma comunidade assume a responsabilidade por qualquer ato de qualquer de

seus membros, quer no caso de uma comunidade ser considerada responsável pelo que foi feito em seu nome. (RJ, 216)

No trecho estão presentes duas distinções importantes para a noção de responsabilidade coletiva, de um lado a comunidade assume o que foi feito por um de seus membros numa relação de todos para um, por outro lado a comunidade pode assumir algo que foi perpetrado em nome da própria comunidade, numa relação de todos para todos. No segundo caso, a comunidade é atomizada e transformada em uma espécie de indivíduo coletivo. No primeiro caso o fato de viver no mundo com outros pode nos dá o benefício e a obrigação de arcar com as consequências conjuntamente daquilo que apenas um de nós realizou. Esses seriam tipos de responsabilidade política ou responsabilidade vicária:

Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade da ação, que, afinal, é a faculdade de política *par excellence*, só pode ser tornada real numa das múltiplas formas de comunidade humana. (RJ, 225)

Nota-se uma ligação intrínseca entre a responsabilidade política e a ação. Aquela consequência direta dessa, ou seja, a responsabilidade política seria uma consequência da própria condição humana, necessariamente performada e construída em comunidade. A responsabilidade torna-se dentro da argumentação arendtiana um conceito dividido entre a moral e a política, causando uma tensão clara entre o entendimento do que é uma volição individual e do que é oriundo de uma intenção coletiva.

A questão torna-se mais aclarada utilizando o par negativo da ação política, a não participação. Arendt argumenta que a não participação sempre esteve sujeita à acusação de irresponsabilidade, se esquivar dos deveres para com a comunidade a qual pertencemos¹⁶. O

¹⁴ Cabe ressaltar que para a pensadora sempre participamos de alguma comunidade, salvo se somos algum tipo de pária, tais como os apátridas, por exemplo.

problema surge quando a irresponsabilidade por não participação é explicada por questões de consciência, por termos morais. Se traçamos um fórum íntimo para balizar de vamos ou não nos responsabilizar pelo mundo em que vivemos jamais poderemos construir o espaço para a ação.

Logo, a “responsabilidade pessoal” está em contraste com a “responsabilidade política”. Quem quer que assuma a responsabilidade política sempre chegará ao ponto em que diz com Hamlet: 'O tempo está fora dos gonzo: maldito despeito // Que eu tenha nascido para torná-lo direito!' Endireitar o tempo é a responsabilidade de trazer o novo ao mundo, é renovar o mundo. Renovar o mundo tem haver com responsabilidade coletiva e não individual. Para Arendt, ainda assim, a “culpa ou a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos.” (RJ, 91)

A partir das reflexões de Hannah Arendt, podemos apontar que a responsabilidade fica entre a vontade e o juízo, entre o que é moral e o que é político, depende apenas do contexto em que ela está entendida, individual ou coletivo. A distinção feita pela autora parte da questão da vicariedade dos atos cometidos em nome de uma certa coletividade. Uma das consequências disso é a necessidade de um senso de comunidade para que possamos auferir algum tipo de intenção coletiva nos atos praticados por um agente.

Esse senso é entendido por Assy a partir da interpretação e da apropriação que Hannah Arendt faz do conceito kantiano de *sensus communis* e seus desdobramentos para o juízo do gosto. Tornando possível ao mesmo tempo distinguir e vincular as questões éticas com as questões políticas através na necessidade do juízo, este sempre realizado considerando a perspectiva dos outros, o pensamento alargado.

A ausência desse tipo de pensamento pode inviabilizar a política e por sua vez a ação e em consequência a liberdade. Sem liberdade dificilmente poderemos assumir qualquer responsabilidade coletiva, qualquer responsabilidade vicária, portanto qualquer responsabilidade política. Sem esse tipo de responsabilidade fica aberto o espaço para que a banalidade do mal surja em todo o seu desenraizamento.

O que entra em jogo é a capacidade da imaginação, ou seja, representar algo pelo pensamento mesmo que não esteja lá é uma faculdade que pode ser estender para os problemas meramente políticos. Não obstante mesmo com considerações morais para desculpas por nossos atos jamais poderemos nos livrar da responsabilidade coletiva.

Muitas questões ainda ficam para serem respondidas, tanto as formuladas no corpo do texto quanto outras decorrentes dele. Quais as consequências do mal banal para a comunidade? Quais exemplos temos disso? Seria a responsabilidade de Arendt uma ética do reconhecimento de uma parte e de outra parte uma [est]ética do amor do mundo (*amor mundi*) de outra? Essas questões podem ser esclarecidas se colocarmos a verdade e a política lado a lado através das interpretações de Arendt? Grandeza: a nobreza, a dignidade, a firmeza e coragem risonha. Arendt chama “valores” ao que os antigos chamavam de “virtude”. As questões morais podem ser apreendidas a partir de questões históricas. A questão é “Por que participamos de algo?” ou “Por que alguém participa ou participou de algo?”. Qual o papel do perdão para a responsabilidade [política]?

A responsabilidade é, portanto, o conteúdo ético básico presente na obra de Hannah Arendt, pois vincula as faculdades do espírito com a ação, ou seja, é capaz de ligar as esferas privada e pública, através do agir consciente do agente em suas aparições pelo mundo. Assim o conteúdo ético, especialmente o que diz respeito à responsabilidade gravita por dois momentos da obra de Hannah Arendt, o primeiro, vinculado a política, em torno de A Condição Humana e o segundo, vinculado as manifestações da contemplação, em torno de A Vida do Espírito. A ligação entre aparecimento e interioridade leva a considerar a responsabilidade individual e coletiva como um dos pressupostos da ética arendtiana. Arendt nos apresenta uma ética baseada em processos que perpassam a capacidade da vontade de cuidar do mundo como o único lugar possível à condição humana, condição estritamente política.

3 – RESPONSABILIDADE COLETIVA, RESPONSABILIDADE POLÍTICA: REPARAÇÃO, COMPENSAÇÃO E O DIREITO DE VIVER COMO E COM QUEM DESEJAMOS – ALGUMAS QUESTÕES.

No capítulo anterior demonstramos como a questão do *sensus communis* e o papel da comunidade assume um lugar importante na definição de responsabilidade coletiva defendida por Arendt no debate com Joel Feinberg. Também falamos dos diversos personagens que podem surgir como exceções à participação em uma comunidade política e da correlação entre o conceito de responsabilidade e importantes conceitos arendtianos, tais como o mal, o pensar, o mundo. No entanto, ainda não desenvolvemos um ponto importante na argumentação de Arendt no debate com Feinberg: o porquê exatamente os brancos que hostilizavam negros no sul não poderiam ser considerados uma coletividade no sentido expresso da responsabilidade coletiva. Isso nos levará a pensar as relações entre privado e público, as relações entre intimidade e espaço público e a forma como elas fundamentam a responsabilidade política.

Para a compreensão exata desse argumento tomaremos outro texto, também inserido na coletânea *Responsabilidade e Julgamento*. O polêmico *Reflexões sobre Little Rock*. Escrito quase dez anos antes de *Responsabilidade Coletiva* e antes de *Eichmann em Jerusalém*, é um ensaio sobre os direitos civis nos EUA e o problema causado da segregação para um país liberal e constitucional.

Segundo Kohn (RJ, 364) e Dénamy (1994, p. 341) Arendt enfrentou com esse texto a sua primeira experiência de controvérsia pública, alguns anos antes de se desencadear a suscitada pelo seu livro sobre Eichmann. Trata-se de um artigo de atualidades, patrocinado pela revista *Commentary*, no ano de 1957, um mês depois de o Congresso ter adotado a primeira legislação sobre os direitos civis, reconhecendo aos negros o direito de voto e impondo a lei da “dessegregação” nas escolas públicas do sul [nem sempre está em maiúscula...]. O artigo não foi publicado porque os editores da revista não gostaram das tomadas de posição de Arendt. A pensadora chegou a desistir de publicar o artigo, mas acabou em 1959 aceitando a proposta de publicação em outra revista, a *Dissent*. A controvérsia acabou agraciando Arendt com o prêmio de melhor artigo do ano. Fato que ela atribuiu ao simples fato de o texto ser controverso (DÉNAMY, 1994, p. 341).

Por que tanta controvérsia? No texto Arendt assume o papel de quem já passou por problemas com racismo e assume inicialmente uma postura de empatia com a causa negra nos Estados Unidos. Em seguida constrói uma distinção: segregação e discriminação não podem ser consideradas o mesmo e completa o ensaio alegando que sempre haverá discriminação nas sociedades humanas. Ao afirmar isso argumenta que é parte do exercício da liberdade poder viver com quem escolhemos, seja para casar, seja para passar férias. A questão para Arendt é o Estado se envolver nas questões geradoras de conflito social por vias equivocadas e colocar sobre as crianças a responsabilidade dos adultos.

Isso colocaria a própria constituição da república em risco. O que significou defender que se as pessoas não querem estudar com as de outro grupo ou se não querem conviver socialmente com outros grupos não devem ser obrigadas. Porém, a proibição de casamentos mistos ou do voto é uma lástima, pois retira parte dos direitos de cidadania: a participação nas decisões coletivas e a liberdade de escolha.

Pormenorizemos o texto para que os argumentos arendtianos fiquem claros e consigamos demonstrar as relações entre segregação, discriminação, comunidade política e responsabilidade coletiva.

3.1 – Hannah Arendt em *Little Rock*: os conceitos de discriminação, segregação e preconceito perante as coletividades

Na seção anterior foi possível estabelecer que o conceito de comunidade para Arendt passa pela questão da igualdade e do estabelecimento pela via política daquilo que é comum a todos. No entanto, o nascimento traz um desafio a esse conceito, pois se o despirmos de noções metafísicas ou simplesmente religiosas veremos que o nascimento é um puro acaso e sob a perspectiva arendtiana, nossas responsabilidades políticas são fruto desse acaso. Mesmo que as troquemos, quando trocamos de comunidade, as primícias da responsabilidade coletiva estão vinculadas ao lugar, não necessariamente geográfico, em que estamos.

A igualdade do corpo político, no entanto, não se faz na igualdade do corpo social, muitas vezes determinada por questões naturais, como o fenótipo que carregamos, ou ainda artificiais, como a classe social a que pertencemos ou a profissão que temos. Arendt

argumenta que a diferenciação entre uma coisa e outra é patente e impossível de ser superada. Aliás a sociedade humana só se faz sociedade humana com essas diferenças.

O que a igualdade é para o corpo político – seu princípio intrínseco –, a discriminação é para a sociedade. A sociedade é essa esfera curiosa, um tanto híbrida, entre o político e o privado em que, desde o início da era moderna, a maioria dos homens tem passado a maior parte da vida. Pois cada vez que abandonamos as quatro paredes protetoras de nosso lar e cruzamos o limiar do mundo público, entramos primeiro não na esfera política da igualdade, mas na esfera social. Somos impelidos a entrar nessa esfera pela necessidade de ganhar a vida, atraídos pelo desejo de seguir a nossa vocação, ou incitados pelo prazer da companhia; uma vez lá dentro, nos tornamos sujeitos ao velho adágio “o semelhante atrai o semelhante” que controla toda a esfera da sociedade na variedade inumerável de seus grupos cuja própria possibilidade de identificação exige que elas discriminem outros grupos no mesmo âmbito. O que importa nesse caso não é a distinção pessoal, mas as diferenças pelas quais as pessoas pertencem a certos grupos cuja própria possibilidade de identificação exige que elas discriminem outros grupos no mesmo âmbito (RJ, 273).

Esse semelhante atrai semelhante pode ser perturbado pelo Estado na medida em que a educação dos filhos sofre a intervenção estatal, pois este ultrapassa mesmo as questões sociais para adentrar no âmbito privado, na forma como as famílias devem agir ou o que as famílias devem ensinar como valores aos seus filhos. Trata-se de intervir na consciência das pessoas. Ante a foto da moça indo para a escola acompanhada de dois adultos a protegendo e uma horda de adolescentes a hostilizando, a pensadora se coloca três perguntas e em todas elas tenta se colocar no lugar das crianças que sofreriam a integração forçada pela corte de justiça. Eis as colocações de Arendt:

A minha primeira pergunta foi: o que eu faria, se fosse uma mãe negra? Resposta: em nenhuma circunstância exporia meu filho a condições que dariam a impressão de querer forçar a sua entrada num grupo em que não era desejado. Psicologicamente, a situação de *não ser desejado* é mais difícil de suportar do que a *franca perseguição* porque o orgulho pessoal está envolvido. Por orgulho, não me refiro a nada como “orgulhar-se de ser negro”, judeu ou branco protestante anglo-saxão etc., mas àquele sentimento inato e natural de identidade com o que somos pelo acaso do nascimento. (RJ, 262)

Nesse primeiro momento ela pensa na subjetividade e no sentimento de pertença das pessoas, em especial, as crianças. Ou seja, no âmbito íntimo, na formação da consciência, no sofrimento humano que aquelas crianças passariam ou fariam outras passarem. No segundo

momento ela estabelece uma pergunta sobre o que faria se fosse uma mãe que tivesse um filho branco, ou seja, aquele que poderia assumir o papel de algoz da criança contemplada na primeira pergunta:

A minha segunda pergunta foi: o que eu faria, se fosse uma mãe branca no Sul? Novamente tentaria impedir que meu filho fosse arrastado para uma batalha política no pátio da escola. Além disso, sentiria ser necessário o meu consentimento para quaisquer mudanças drásticas, não importando qual fosse a minha opinião a esse respeito. Concordaria que o governo tem uma participação na educação de meu filho na medida em que essa criança deve crescer e se tornar cidadã, mas negaria que o governo tenha o direito de me dizer em que companhia o meu filho deva receber a sua instrução. Os direitos de os pais decidirem essas questões para os filhos até eles se tornarem adultos só são questionados pelas ditaduras. (RJ, 263)

Para ela a escola e as crianças não são a melhor instância para resolver problemas políticos seculares e para acabar com a segregação, ou seja a exclusão pela lei de direitos civis e fundamentais, em uma sociedade. Haveria outras instituições mais eficazes para começar essa mudança, se fosse para ser pela escola, que fosse uma escola modelo em que os pais voluntariamente matriculassem seus filhos. Mas que outras instituições seriam essas. Como terceira pergunta Arendt estabelece:

Perguntei a mim mesma: o que distingue exatamente o assim chamado modo de vida sulista do modo de vida americano em relação à questão da cor? E a resposta, claro, é simplesmente que, embora a discriminação e a segregação sejam a regra em todo o país, elas são impostas pela legislação apenas nos estados sulistas. Por isso, quem desejar mudar a situação no Sul não pode deixar de abolir as leis do casamento, nem de intervir para tornar efetivo o livre exercício do direito de voto. Essa não é em absoluto uma questão acadêmica. É em parte uma questão de princípio constitucional que, por definição, está além das decisões da maioria e dos assuntos práticos; e também envolve, é claro, os direitos dos cidadãos, como, por exemplo, os direitos daqueles aproximadamente vinte e cinco rapazes negros do Texas que, durante o seu tempo no exército, se casaram com moças europeias e, portanto, não podiam voltar para casa, porque aos olhos da legislação texana eram culpados de um crime. (RJ, 263)

Enquanto analisa as questões relativas a segregação e a discriminação, a pensadora desloca as possíveis soluções para a questão para o ponto de vista de um outro problema: a proibição do casamento inter-racial no sul dos EUA. Proibição que tornava pessoas

criminosas por amar outras que provavelmente nunca visitaram o Texas, pois eram europeias. Fato incoerente para um país que possui inscrita em sua constituição o direito a buscar a felicidade e o direito à liberdade.

3.2 – O Casamento e o Amor como Responsabilidade

A liberdade para ir e vir, para usar os serviços públicos, o direito de votar e o casamento. Mais que as questões da dimensão social, o casamento é a instituição em que aparece uma terceira forma de associação, a que se dá pela singularidade do outro. Uma escolha mais sentimental do que de qualquer outro tipo. A família e os amigos são escolhidos por afinidades pouco racionais, muitas vezes. A igualdade na república deve assegurar o direito a não interferência nessas questões. Sobre a importância e os perigos da igualdade em uma república. Neste sentido a autora afirma:

A república americana é baseada na igualdade de todos os cidadãos, e embora a igualdade perante a lei tenha se tornado um princípio inalienável de todo governo constitucional moderno, a igualdade como tal tem uma importância na vida política de uma república maior do que em qualquer outra forma de governo. O que está em jogo, portanto, não é apenas o bem-estar da população negra, mas, pelo menos em longo prazo, a sobrevivência da República. (...) Mas o princípio da igualdade, mesmo na sua forma americana, não é onipotente; não pode igualar características. Esse limite só é atingido quando são eliminados os extremos das desigualdades da condição econômica e educacional, mas nessa conjuntura surge invariavelmente um ponto crítico, bem conhecido dos estudiosos da história: quanto mais igualdade permeia toda a textura da sociedade, mais as diferenças provocarão ressentimento, mais evidentes se tornarão aqueles que são visivelmente e por natureza diferentes dos outros. (RJ, 268)

Arendt sustenta que as crianças foram convocadas a serem heroínas em uma questão que não foi resolvida pelos adultos durante séculos e obviamente isso aumentaria os problemas de hostilidade inter-racial no sul dos EUA. Pedir para que as crianças mudem o mundo é uma distorção na medida em que os adultos deveriam primeiro apresentá-lo a elas, prepará-las para viver nele para, então, já adultas, mudarem o mundo. Por essas posições Arendt foi considerada uma autora conservadora quando o assunto é educação. Porém, não abordaremos essa questão, mas a outra suscitada por Arendt a partir dessa: em que medida a esfera pública pode interferir na vida íntima das pessoas, ou seja, na escolha de como e com quem alguém viverá a parte mais privada de sua vida?

Essa é uma questão que tange e encerra de uma maneira muito interessante a principal questão desse estudo: a responsabilidade coletiva. Apesar do aparente paradoxo, na obra arendtiana as esferas pública, social e privada estão entrelaçadas, mas quando o assunto são as questões íntimas ou “do coração” aparentemente uma deve estar radicalmente separada das outras. Ao falar da falta de confiança de Robespierre, Arendt faz uma reflexão sobre a natureza diversa que há entre as motivações do coração humano e as virtudes políticas:

Quaisquer que possam ser as paixões e emoções, e seja qual for a sua verdadeira conexão com o pensamento e a razão, certamente que estão localizadas no coração humano. E não se trata apenas de o coração humano ser um local de travas que, com certeza, nenhum olhar humano pode penetrar: as qualidades do coração necessitam de trevas e de proteção contra a luz do público para se desenvolverem e continuarem a ser aquilo a que estão destinadas, razões íntimas que não são para ostentar ao público. (...) A mesma triste lógica do coração humano fez com que Robespierre e os seus partidários, uma vez equiparada a virtude com as qualidades do coração, vissem intriga e calúnia, traição e hipocrisia, por toda a parte. A fatal inclinação para a suspeita, tão evidentemente presente do princípio ao fim da Revolução Francesa mesmo antes que a Lei dos Suspeitos tivesse revelado as suas terríveis implicações, e tão manifestamente ausente até das mais amargas questões entre os homens da Revolução Americana, nasceu diretamente desta deslocada insistência no coração como fonte de virtude política. (SR, 117)

O trecho ilustra a dicotomia entre intenções morais e as virtudes capazes de dar à política sua perdida dignidade. Por ser impossível escrutinar e saber o que se passa nos corações, cabe àqueles que detêm o poder governar e julgar conforme as ações e não a partir de uma discordância ou concordância. Essa parece ser uma separação clara: as relações entre o público e o privado, assim como entre a ação e a intenção devem ficar para o fórum íntimo de cada um, na convivência entre homens, no cabe cuidar do que é comum: o mundo.

No entanto, essa relação possui conectores e pontes, como a cultura, algo que tipifica um povo e sua história; como a necessidade de pensar, algo tipicamente privado; e no caso do ensaio sobre *Little Rock* a escolha dos amigos e da família: a intimidade. De certa forma os três exemplos possuem em comum a necessidade de um acordo comum, passam pelo escrutínio do julgamento, pela necessidade de compreensão e encaminham os seres humanos para sua condição de humanidade.

Sobre a questão do papel da cultura para Arendt, Ronald Beiner (1993, p.97) afirma que o que isso nos diz é que tanto o político quanto o cultural implicam um cuidar do mundo; ambos convergem para um interesse pelo mundo público. Política e cultura não são necessariamente esferas separadas do empenho humano: ambas tratam de como o mundo parece, de como ele aparece àqueles que o compartilham. Ambas se importam com a qualidade da morada mundana que nos envolve e em que passamos nossa existência mortal.

Justamente essa existência perene deve influenciar o pensar, a empatia e não a simpatia, por uma mesma condição une a todos os humanos: a mortalidade. É essa característica que deve guiar nosso juízo quando estamos cumprindo nossos deveres ou cuidando do mundo. Mesmo que não concordemos, devemos tentar perceber as posições, as motivações, o lugar de quem desacorda conosco. Segundo Beirner (1993, p.94), para Arendt desacordo não nos desobriga da responsabilidade de compreender o que rejeitamos, se é que ele não aumenta essa responsabilidade.

Então, podemos afirmar que compreender é uma responsabilidade anterior a cuidar, pois o devido cuidado vem com a compreensão do que somos, do que discordamos, do que concordamos e do que devemos fazer. Essa é uma tarefa árdua que exige em grande proporção a disposição da vontade de perceber as coisas como elas foram e estão para depois imaginar como elas poderiam ser. Arendt deixou isso muito claro logo no início de *Origens do Totalitarismo*:

Repito: compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram entre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido. (OT, 21)

Em *Little Rock* o exercício arendtiano foi compreender de quem seria a responsabilidade por mudar o mundo de segregação e seus malefícios. Ao fazer tal exercício a pensadora encontra na instituição do casamento a saída para que o direito e a república tenham sua existência assegurada; para que a mudança social tão desejada aconteça; para que

a comunidade exista e a responsabilidade coletiva seja afirmada aos que devem exercê-la, os adultos. Para tanto a intimidade, a amizade, a vida privada devem ser exercidas de maneira livre, pois o lugar na comunidade também é uma expressão da vida privada.

Para o ser humano que perdeu o seu lugar na comunidade, a condição política na luta do seu tempo e a personalidade legal que transforma num todo consistente as suas ações e uma parte do expressar no âmbito da vida privada, e que necessariamente permanecerão ineptas, simples existência, em qualquer assunto de interesse público. Essa simples existência, isto é, tudo o que nos é misteriosamente dado por nascimento, e que inclui a forma do nosso corpo e os talentos da nossa mente, só pode ser aceita pelo acaso imprevisível da amizade e da simpatia, ou pela grande e incalculável graça do amor que diz, como santo Agostinho, *Volu ut sis* (quero que sejas), sem poder oferecer qualquer motivo particular para essa suprema e insuperável afirmação. (OT, 334)

Assim, a experiência do amor pode ser apontada como outra fonte e outra forma de exercer a responsabilidade. No entanto, essa não pertence apenas a uma das faces da vida humana, porém a todas elas e é o elo entre todas. Não é propriamente amar que será uma sublime responsabilidade, mas sim garantir a existência do amor e da amizade. Eleições que os seres humanos fazem no íntimo das trevas a que pertence o coração e que são essenciais para a perfeita singularidade, para a existência do “quem” a ser revelado no mundo. Esse, sim, passível da responsabilidade de amar; devemos, para Arendt, amar o mundo, mas apenas conseguimos fazê-lo se possuímos o direito de amar. Sem dúvidas a responsabilidade por esse direito é coletiva, logo que para estar no mundo precisamos de vivenciar a segurança da vida privada. A forma eletiva desse tipo de amor aponta para o fato de a segregação ser uma forma política de abolir o amor.

Conclusão

O fator surpreendente na análise do papel da responsabilidade na obra arendtiana é concluir que a mesma não está diretamente atrelada à noção de liberdade, mas à noção de cuidado com o espaço entre homens. Ou seja, ela é pressuposto para a liberdade e não oriunda da existência de liberdade. Ao notar isso percebemos a permanência da responsabilidade quanto ao passado, ao futuro e ao presente. Enquanto a liberdade pertence ao presente e o mesmo só pode existir com as categorias sublimes do perdão e da promessa. Mesmo que o perdão aconteça, que a culpa seja extirpada do meio dos homens, a responsabilidade de reparar os danos continua e, ainda, há a responsabilidade de não permitir que as ações danosas voltem a ocorrer e há a responsabilidade de permitir que o novo surja, mesmo sem garantias de êxito. Por ser mediadora da liberdade, provendo as possibilidades para a existência dela e ao mesmo tempo existindo por causa dela, a responsabilidade está presente nos brocados humanos desde os mitos mais remotos até os Tribunais de Justiça contemporâneos. Sendo para todos uma questão de conceito e de escopo. A baliza segundo a qual as ações são medidas e julgadas.

Tal interpretação pode ser auferida a partir do estudo dos arcabouços que perfazem um dos poucos textos em que Arendt falará diretamente do tema da responsabilidade. O debate com Joel Feinberg, denominado de *Responsabilidade Coletiva*. Não o primeiro, tão pouco o mais significativo da autora sobre o termo, porém o que retoma de forma concisa o conjunto da obra de Arendt. Em *Responsabilidade Coletiva* a pensadora debate com a perspectiva liberal apresentada por Feinberg. Para o liberalismo, por seu fundo utilitário, geralmente o sujeito é considerado anterior à comunidade, pois são os indivíduos que a constituem e não o contrário.

Feinberg possui como pano de fundo em suas argumentações a preocupação típica do direito, pensa a questão da responsabilidade sob o ponto de vista da sanção e da pena, ou seja, do ponto de vista da responsabilidade penal e civil. Disso podemos dizer que a *responsabilidade moral* é a preocupação dele. Arendt por sua vez possui a política e a manutenção do mundo pela via da política como pano de fundo para suas argumentações, portanto a *responsabilidade funcional* pode ser apontada como sua maior preocupação.

Diferença fundamental que dá origem ao estranhamento quanto a sentimentos serem adequados para guiar a responsabilidade dos membros de uma comunidade ou de uma comunidade inteira, seja por questões vicárias ou não. A questão está no valor que é atribuído ao indivíduo e ao que esse deve à comunidade. Uma relação que normalmente envolve assumir responsabilidades por questões em que o próprio sujeito não teve participação. Feinberg e Arendt chamam essa responsabilidade de vicária. Arendt dirá que essa é a responsabilidade que podemos denominar política.

A responsabilidade vicária acontece quando alguém ou um grupo de pessoas arca com as consequências de um ato que não foi praticado por ele, pois não se trata de sentir-se ou não culpado, ou de ser ou não culpado, mas de assumir a própria parte para manter a ordem do mundo. Aquela que garante a vida e a humanidade. A responsabilidade por manter essa ordem é oriunda da necessidade de vivermos no mundo, portanto não cabem questionamentos sobre a existência e a inópia da responsabilidade vicária, a qual é *per ser* coletiva. Assim, a responsabilidade está presente nos afazeres humanos desde a opção pela não participação política até a desobediência civil, perpassando por consciências e ações.

Portanto, Arendt retira a moral do espaço público, ao entender que o papel da política não é produzido por questões de sentimentos, mas de senso. O conjunto de valores que guiam a política seriam mais próximos da estética, do senso que pode ser partilhado e julgado: o *sensus communis*. O julgar comum que só existe entre os sujeitos ao compartilharem o seu gosto e esse mesmo gosto pode ser compartilhado por outros membros da comunidade. Desta forma as bases da política não estão vinculadas a ideia de certo ou errado, de bem ou de mal, mas do melhor ou pior, justo ou injusto. Os critérios eletivos para saber o que será melhor ou pior é a ordem do mundo, sua manutenção e capacidade de renovação. Assim, é possível extrair da obra arendtiana a responsabilidade sem moralidade que herdamos pelo nascimento e pela pertença a uma comunidade: a responsabilidade política.

As virtudes heróicas são as formas mais adequadas de entender o que é a necessidade e a capacidade de ação para Arendt. O mundo público por ser facilmente perecível exige que o espaço seja partilhado e mantido em permanentemente cuidado, porém isso não é uma obrigação e sim uma necessidade. Enquanto necessidade, os responsáveis por fazê-lo não o fazem por um dever individual ou pura obrigação, sua ação é um ato de amor, amor pelo mundo. Nesse aspecto a virtude aristotélica vai se unir ao juízo kantiano e se contrapor ao

entendimento de Hans Jonas quanto ao papel do homem público. Ao mesmo tempo a responsabilidade utilitária, por seu caráter negativo não compreende a responsabilidade política de Arendt, pois não há utilidade, busca por felicidade, na necessidade de manter o mundo. Não causar dano a outrem não é cuidar do mundo, tão pouco fazer parte da comunidade, muitas vezes é apenas tentar deixa-la de lado, desconsiderá-la.

A distinção entre o sujeito racional e o ponto de vista da comunidade será fundamental para entender a diferenciação de Arendt quanto à responsabilidade individual e à responsabilidade coletiva. Kant já no texto sobre o esclarecimento e depois na terceira crítica apresentava a ideia da diferença entre a razão pública e a razão privada. A pensadora serviu-se dessas duas coisas: a obrigação de colocar para a comunidade as próprias ideias é um tipo de responsabilidade voltada à comunidade. Essa responsabilidade é o vetor para o esclarecimento e sua natureza não é moral, mas pública, e sua origem pode ser encontrada no juízo levado a público, portanto estética ou, também, política.

Ao contrário do que colocou Hans Jonas, Arendt não entende a responsabilidade pelo público como uma responsabilidade moral. Sua perspectiva sobre o que deve ser e como deve agir o homem público, separa essa figura das questões relativas à família ou ao papel do pai de família. Para ela a vida em comunidade e a responsabilidade do cuidado com o mundo não pertencem ou devem ser imputadas a alguém que toma para si os outros como seus dependentes em uma relação assimétrica de poder, pois, para ela, o poder é oriundo do espaço entre os homens e possui o que poderíamos chamar de horizontalidade. Apesar de os dois se preocuparem com o mesmo objeto: a permanência da vida humana. Arendt não entende moralidade pressuposta nessa tarefa e tão pouco entende que alguém deva tomar para si a tarefa que deveria ser de todos.

A discordância entre Arendt e Jonas também passa pelo sentido que dão à ideia de cuidar do futuro. O futuro da humanidade depende do senso de responsabilidade que temos com relação ao passado que a nossa comunidade possui. Pensar no futuro é antes compreender o passado e perceber o que de danoso sobrou dele e agir para tudo seja reparado. É não permitir que as sombras do passado permaneçam. Para tanto, não são os julgamentos morais que o farão, mas o senso político, o julgamento em termos do que deve ser feito e não de se alguém foi bom ou mal. Disto conclui-se que ser responsável para Arendt é agir conforme a observância das possíveis consequências de nossas ações, não é agir nem por

obrigação, tão pouco por um dever intrínseco e subjetivo. Ser responsável é, então, uma questão estética, apesar de estar vinculada a algum tipo de motivação e de vontade.

As motivações e a vontade são planos que podem ser ofuscados por questões imediatas, dada a impossibilidade de conhecermos o processo mental, os sentimentos reais e as reais intenções do agente. Arendt legará em sua obra a ideia de que apenas o ato e suas consequências podem ser considerados a partir da forma como as coisas estão: apenas as consequências devem ser consideradas. Logo que, como no caso das sociedades que herdaram as consequências de regimes escravistas, nem sempre é possível encontrar, julgar, condenar e fazer reparar os verdadeiros perpetradores da situação. Assim, intenções não podem responsabilizar ninguém, tão pouco uma comunidade.

O ‘para o que’ de Jonas, o ‘sobre quem’ de Feinberg se transformam no ‘entre quem’ exercermos o poder e o que causou a nossa ação na obra arendtiana. Ou seja,, nas relações de responsabilidade e poder. Para Arendt não é o homem público livre porque seu poder não tem missão, mas é a ausência da missão que dá o poder e a liberdade típicos do ambiente público, do ambiente político. Por isso a comunidade é responsável por tudo o que é feito em nome da comunidade, pois não há mais poder ou menos poder. O simples acaso de nascer já faz qualquer um que seja responsável pela comunidade.

Arendt defende tudo isso por entender que são essas incertezas as dependências dos humanos para com a comunidade; assim, a autora não encontra nenhum padrão moral de conduta que possa fazer qualquer um que seja se esquivar da responsabilidade coletiva. Quando entendemos que é possível fazer essa escusa, tendemos a nos retirar do mundo e tentar cuidar apenas da própria alma, delegando para outros o poder político, por isso os nazistas conseguiram a falsa impressão de que todos eram irresponsáveis e apenas o governante poderia ser responsabilizado, numa manifestação típica da sociedade de massas.

O fenômeno nazista e o fenômeno da massificação criaram uma nova figura, talvez a única que não possuí responsabilidade coletiva, os refugiados ou, nas palavras de Arendt, os párias do século XX. Uma nova categoria de seres humanos que seriam completamente inocentes por não pertencerem a nenhuma pátria e, portanto, estarem juridicamente excluídos.

Sob o ponto de vista da responsabilidade, outra categoria paradoxal trazida pelo nazismo são a dos que se negaram a fazer parte. Enquanto em tempos comuns ou em sistemas

não totalitários a participação é requerida e cobrada, no nazismo (e também no stalinismo) não fazer parte foi um ato de responsabilização política. Isso porque a discordância com relação ao que deveria ser feito só pode ser manifestada pelo afastamento e recolhimento quanto à esfera política. O afastamento da esfera pública é, portanto, um tipo de juízo assim como o mal banal é causado pela ausência de juízo quanto às obrigações a serem cumpridas. No nazismo a inversão do que é esperado quanto à responsabilidade política foi novamente revertida: não fazer se tornou o ato responsável e fazer se tornou o ato irresponsável. Tal leitura vem comprovar a desvinculação que há entre obrigação e responsabilidade, assim como o profundo enlace entre responsabilidade e pensar.

A vontade guiada pelo pensar seria a origem íntima do senso de responsabilidade. Dever fazer nem sempre significa a conveniência do ato. Esse é o mote da vontade que quer agir responsabilmente: o livre fazer com suas possíveis consequências na consciência. A vontade e o juízo guiam os seres humanos pelo espaço público. O direito ao juízo deve ser, portanto, assegurado.

Pois a questão é se alguém, em função do envolvimento ou do medo de cometer uma traição, deveria, talvez, suspender o juízo por completo. A resposta de Arendt é inflexível e incondicional: sem os juízos com os quais tornamos inteligível nosso mundo, o espaço das aparências iria simplesmente entrar em colapso. O direito do juízo é, portanto, absoluto e inalienável, já que é por proferir juízos constantemente que somos capazes de fazer com que o mundo tenha sentido para nós mesmos. Se perdermos nosso direito à faculdade do juízo, por amor ou por falta de confiança em nós mesmos, certamente nos desorientaremos no mundo. (BEINER, 1993, p.95)

Desta forma a manifestação pública do pensar é a expressão dos juízos, quando não é possível a expressão pública do juízo, o melhor a fazer, o mais “político”, é justamente se afastar do público. Não por padrões individuais ou valores universais, mas pela impossibilidade de compartilhar com os outros sua discordância. A prática da comunidade deve andar em conjunto com a *lexis* compartilhada por seus integrantes. A organização política carece do discurso e o discurso carece do juízo que, por sua vez, necessita do pensamento. E pensar é por sua natureza uma atividade íntima e as atividades íntimas pertencem do âmbito privado.

Sendo o espaço público o espaço das aparências e da publicização, em que os padrões individuais estão a todo tempo se desfazendo para formar outros, a responsabilidade enquanto cuidar do espaço público aparece como conteúdo da obra arendtiana. Uma espécie de ponte entre privado e público, já que é oriunda da capacidade de perceber perspectivamente e retrospectivamente o alvo das ações e das questões a serem resolvidas.

Desta forma, a interferência do Estado nas questões privadas se torna perigosa e muitas vezes desastrada, pois procura por meio da proibição e da força dizer o que e como as pessoas devem viver suas vidas privadas. Ao mesmo tempo em que essa mesma instituição tem como dever garantir a segurança dessa esfera da vida humana. Arendt propõe para o papel do Estado um tênue e desafiador equilíbrio: manter o direito das pessoas, ao mesmo tempo em que assegura a não intromissão nas questões privadas, especialmente as de fórum íntimo, tais como a convivência familiar e as amizades.

Essa questão suscita outra forma de responsabilidade política na obra de Arendt, a experiência do amor, a qual pertence e na qual se conectam as três esferas da vida humana: o público, o social e o privado. Garantir a presença do amor e a possibilidade de amar é possibilitar o amor pelo mundo, a primeira e maior responsabilidade humana. Pois é a partir dela que os seres humanos são transformados em verdadeiros e genuínos cidadãos.

Portanto, é possível concluir que a responsabilidade para Hannah Arendt passa pelo crivo da motivação e da vontade, porém pertence ao juízo estabelecido pelo *sensus communis*, ou seja, é algo que pertence não apenas ao foro íntimo e privado, mas às esferas social e pública. A responsabilidade que pertence a esfera público, ou seja, a responsabilidade política é aquela chamada por Arendt de *responsabilidade coletiva*. Sua natureza é tipicamente funcional e retrospectiva, não devendo ser permeada por questões morais ou sentimento inadequados como a culpa. A responsabilidade coletiva não é uma questão de simpatia de indivíduos para com outros indivíduos, é, sim, uma questão de compromisso com o mundo, um cuidado com o mundo. Uma de suas manifestações mais importantes é a garantia que o Estado deve dar para a possibilidade de as pessoas escolherem com quem, quando e como vivem sua vida privada, sem tolher a participação no espaço público. Aliás, a experiência da liberdade de amar e formar amizades é a experiência que dá ao sujeito o senso do *amor mundi*. A suprema responsabilidade política na obra de Hannah Arendt.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os Limites do Novo**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

AGUIAR, O.. **A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt**. DoisPontos, Curitiba, 5, jun. 2009. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/14661/9841>. Acesso em: 27 Nov. 2011.

ALMEIDA, Guilherme. **Ética e Direito: uma perspectiva integrada**. São Paulo: Atlas, 2002.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Mundo e Alienação na Obra de Hannah Arendt**. Filosofia Unisinos, set/dez 2008, p. 243-257.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A Dignidade da Política: ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **El Concepto de Amor em San Agustín**. Madri: Ediciones Encuentro, 2009.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **O que é Política?**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007.

_____. **Organized Guilt and Universal Responsibility**. In MAY, LARRY. COLLECTIVE RESPONSIBILITY. Maryland: ROWMAN & LITTLEFIELD, 1991.

_____. **Origens do Totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Rahel Varnhagen:** judia alemã na época do romantismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Sobre a Revolução.** Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.

_____. **Sobre a Violência.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco.** São Paulo: Atlas, 2009.

ASSY, Bethânia. **‘Faces privadas em espaços públicos’: por uma ética da responsabilidade,** escrito como introdução à edição brasileira de ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Sensus communis: exercício da condição humana** in Revista **Humanidades** n.53. Brasília: Editora UnB, junho de 2007, p. 115 a 124.

BEINER, Ronald. **Sobre o Julgar.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

COELHO, Nuno. **Introdução à Edição Brasileira da Ética à Nicômacos.** São Paulo: Atlas, 2009.

COLEMAN, Jules. **Joel Feinberg, 1926-2004.** Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 78, No. 5(May, 2005), pp. 172-174. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/30046199>. Acessado em 25/05/2012.

CREMASCHI, Sergio. **Tendências aristotélicas na ética atual.** In OLIVEIRA, Manfredo A. de (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FARIA, Ana Cristina de. **Manual prático para elaboração de monografias: Trabalhos de Conclusão de Curso, Dissertações e Teses.** Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universidade São Judas Tadeu, 2010.

FEINBERG, Joel. **Collective Responsibility.** In The Journal of Philosophy Vol. 65, No. 21, Sixty-Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division. Princeton: Princeton, 1968, pp. 674-688.

FURROW, Dwight. **Ética:** conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2007.

GUERRA (UFSC), E.. **A questão da vontade: hannah arendt e o conflito entre filosofia e política.** Intuitio, Porto Alegre, 2, out. 2009. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5934/4293>. Acesso em: 10 Jun. 2012.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

HUNZIKER, P.. **Hannah Arendt lectora de Kant**. DoisPontos, Curitiba, 7, dez. 2010. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/20173/13343>. Acesso em: 27 Nov. 2011.

HUPFFER, Haide Maria. **O Princípio da Autonomia na Ética Kantiana e sua Recepção na Obra de Direito e Democracia de Jürgen Habermas**. In Revista Anima, ano III, nro. 05. Curitiba, 2011.

KANT [et al.]; J.Guinsburg, (org.). **A Paz Perpétua: um projeto para hoje**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita**. Madri: Editorial Tecnos, 2010.

_____. **Textos Seletos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

KRAUT, Richard. **Aristotle's Ethics**. In The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/aristotle-ethics/>>.

KROHLING, Aloísio. **A ética da alteridade e da responsabilidade**. Curitiba: Juruá, 2011.

MADEIRA, Rogerio. **Sobre a ação ética**. in Revista **Humanidades** n.53. Brasília: Editora UnB, junho de 2007, p. 125 a 131.

OLIVEIRA, Manfredo A. de (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

OPUSZKA, Paulo Ricardo. **Agamben e o Estado de Exceção: uma mediação entre o Direito Constitucional e o Vazio**. União da Vitória: Revista Direito e Deriva, 2008.

SANDEL, Michel J. **Justiça – O que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **A Náusea**. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.

SMILEY, Marion. **Collective Responsibility**, in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/collective-responsibility/>>.

SMOLA, J.. **Hannah Arendt lectora de Rousseau**. DoisPontos, Curitiba, 7, dez. 2010. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/20169/13340>. Acesso em: 27 Nov. 2011.

YOUNG, Iris. **Responsibility and Global Labor Justice**. The Journal of Political Philosophy: Volume 12, Number 4, 2004, pp. 365–388.